

الدكتور/حسن طبل

المعنى فى البلاغة العربية



# منتدى سور الأزبكية

[WWW.BOOKS4ALL.NET](http://WWW.BOOKS4ALL.NET)

# المعنى فى البلاغة العربية

الدكتور  
حسن طبل

الطبعة الأولى  
١٤١٨هـ / ١٩٩٨م

ملتزم الطبع والنشر  
دار الفكر العربى

٩٤ شارع عباس العقاد - مدينة نصر - القاهرة

ت : ٢٧٥٢٩٨٤ ، فاكس : ٢٧٥٢٧٣٥

٤١٤,١ حسن طبل.

ح س ع المعنى فى البلاغة العربية/ حسن طبل..- القاهرة:

دار الفكر العربى، ١٩٩٨.

٢٢٠ص؛ ٢٤سم.

ببليوجرافية: ص ٢١٢ - ٢١٨.

تدمك: x - ١٠٩٣ - ١٠ - ٩٧٧.

١-البلاغة العربية - المعانى. أ- العنوان.

تصميم وإخراج فنى

عادل أحمد العزب



أميرة للطباعة - ت: ٣٩١٥٨١٧

# بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

## مقدمة:

تهدف تلك الدراسة إلى غايتين:

**الأولى:** هي الكشف عن تصور البلاغيين - منذ عبد القاهر حتى السكاكي - للمعنى ولطبيعة الدلالة عليه في كل مستوى من مستوياته المتعددة في نظرهم.

**والثانية:** هي إبراز ما لهذا التصور من أثر في توجيه مسار البلاغة العربية في مستويها: النظرى والتطبيقي.

ويرجع اختياري لموضوع تلك الدراسة إلى إحساسى بأهميته، وهو إحساس تبلور لدىّ منذ الفترة التي كنت أعد فيها بحث الماجستير «المعنى الشعري في النقد العربي»، فلقد قادنى البحث آنذاك إلى الإطلاع على مشارف هذا الموضوع، والإحساس بما للنهوض به من أهمية في إبراز تراثنا البلاغى في صورته الحقيقية، تلك التي لا يستطيع تمثّل هذا التراث أو الحكم له أو عليه دون الوقوف عليها.

لقد كان الالتفات إلى المعنى في تراثنا البلاغى يأتى عرضاً في ثنايا بعض الدراسات التي تناولت ذلك التراث، نجد ذلك على سبيل المثال في الدراسات التي عالجت الصورة في هذا التراث، كما في «الصورة الأدبية» للدكتور مصطفى ناصف، و«الصورة الفنية في التراث النقدي والبلاغى» للدكتور جابر عصفور، كما نجد في الدراسات التي ركزت على نظرية النظم لدى عبد القاهر الجرجاني - كما في «نظرية عبد القاهر في النظم» للدكتور درويش الجندي، و«البلاغة تطور وتاريخ» للدكتور شوقى ضيف، و«البلاغة العربية» للدكتور على عشري زايد، و«نظرية العلاقات أو النظم» للدكتور محمد نايل.

ونستطيع القول بأن الدراسات التي استهدفت نظرية النظم لدى عبد القاهر هي أقرب الدراسات المعاصرة لهذا البحث؛ وذلك لأن تلك النظرية هي بالدرجة الأولى نظرية في المعنى من جهة، ولأنها كانت - كما انتهت تلك الدراسات - ذات أثر عميق في تطور البحث البلاغى من جهة أخرى، وهذا يقتضينا أن نتوقف قليلا إزاء الخطوط الرئيسة التي تبرز - على وجه الإجمال - الدور الخاص الذي نهض به بحثنا في هذا الصدد بعد تمثله لتلك الدراسات وتقديره لدور كل منها:

١- كانت الزاوية التي ركزت عليها تلك الدراسات في تناول المعنى في هذه النظرية هي الكشف عن أى مستوياته كان مناط المزية في نظر عبد القاهر، ومن ثم بقيت الحاجة ماسة إلى دراسة تقف وقفة متأنية إزاء تلك المستويات لا من هذه الزاوية فحسب، بل بالدرجة الأولى من زاوية الكشف عن تصور عبد القاهر لكل منها، وعن طبيعة الدلالة عليه في نظره، والدور المنوط به في الكلام، ثم محاولة إبراز ما لكل ذلك من أثر في ميدان البحث البلاغى لديه، ولدى من تابعه من البلاغيين.

٢- لقد ركز عبد القاهر على دور «معانى النحو» في النظم، وهو تركيز اكتفت إزاءه تلك الدراسات إما بالتصريح بأن النظم هو تلك المعانى، أو بالإشارة المجملية إلى أن النظم الذى عناه عبد القاهر هو غير النحو بمفهومه التقليدى الذى يركز النظر على أواخر الكلمات فحسب، ومع هذا وذاك بقيت علاقة النظم بالنحو - فى نظر عبد القاهر - ضبابية غائمة تحتاج إلى دراسة تجلوه غامضها وتحدد طبيعتها - فهل كان النظم أو «توخى معانى النحو بين الكلم» يمثل - على إطلاقه - المستوى الفنى من اللغة فى نظر عبد القاهر؟ وإذا لم يكن كذلك فما المعيار الذى يقاس إليه ذلك التوخى - فى تصوره - كى يتجلى فى ضوئه الفارق بين نظم تقريرى يقتصر على مستوى الصحة فحسب، ونظم فنى يسمو إلى مستوى الجمال الفنى أو المزية؟ والإجابة عن هذا التساؤل تقتضى أمرين:-

(أ): التعرف إلى طبيعة الدلالة النحوية فى تصور عبد القاهر الجرجانى.

(ب): الوقوف وقفة متأنية - فى ضوء هذا التصور - إزاء المباحث التى عاجلها عبد القاهر فى «دلائل الإعجاز» متعلقة بمعانى النحو.

٣- توقفت تلك الدراسات إزاء تصريح عبد القاهر بأن قيمة اللغة الفنية إنما ترد إلى «الصورة» التى تحدث فيها بسبب النظم، ولكنها لم تتوقف لاستجلاء

طبيعة العلاقة بين المعنى وتلك الصورة في نظره، أو لبيان الخصائص التي تميز بها الدلالة الفنية على معناها «المصور» من الدلالة التقريرية على معناها «الغفل الساذج». هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى فإن تلك الدراسات قد ركزت على إبراز الدور الذي نهضت به نظرية النظم في إنضاج المباحث التي سميت بعد عبد القاهر بعلم المعاني، بل لقد صرح الدكتور شوقي ضيف في هذا الصدد بأن نظرية النظم هي «نظرية علم المعاني»، وأن عبد القاهر قد وضع في أسرار البلاغة نظرية أخرى هي «نظرية البيان»، وهو تصريح يقود إلى تساؤل مؤده: ما علاقة الصورة البيانية في نظر عبد القاهر بالصورة التي أشاد بها في نظرية النظم؟ أو - بعبارة أخرى محددة بموضوع هذا البحث - أكانت نظرة عبد القاهر إلى المعنى في «أسرار البلاغة» تختلف عن نظريته له في «دلائل الإعجاز»؟ أم أن النظريتين ترتدان إلى رؤية واحدة متماسكة للمعنى، انبثقت عنها ودارت حولها لديه مباحث البلاغة على اختلاف انتماءاتها لدى المتأخرين؟

فإذا أضفنا إلى ما تقدم أن معظم الدراسات التي عرضت لتلك النظرية قد توقفت عند عبد القاهر الجرجاني، ولم تتجاوزه إلى من خلفه وسار على دربه من البلاغيين، وأن الدراسات القليلة التي فعلت ذلك - كدراسة الدكتور شوقي ضيف - لم يكن من غاياتها التركيز على تصور البلاغيين للمعنى والكشف عن طبيعة العلاقة بين هذا التصور وطبيعة البحث البلاغي لديهم - أقول: إذا أضفنا ذلك أدركنا طبيعة الدور الذي استقل به بحثنا في هذا الصدد.

ولقد كنت موقنا قبل أن أخطو خطواتي الأولى في هذا البحث بضخامة أعبائه، وتشعب دروبه ومسالكه، فالبحث عن المعنى في تراثنا البلاغي ليس بحاجة - فحسب - إلى تأمل آراء البلاغيين أو نظراتهم فيه، بل هو في حاجة ماسة كذلك إلى تأصيل تلك الآراء والنظرات بالرجوع بها إلى روافدها والكشف عن ينابيعها الأولى في تراثنا العربي لدى النحاة والمناطقة وعلماء أصول الفقه وغيرهم ممن لم تكن البلاغة أو البلاغيون عنهم بمعزل، ثم هو بحاجة كذلك إلى الاستضاءة المستبصرة بما يتاح له من آراء ودراسات معاصرة يرى فيها تمهيدا للدرب وتيسيرا للسبيل، ثم هو في آخر الأمر بحاجة إلى ألا يقصر نظره على تلك المواقف أو النصوص التي يتردد فيها مصطلح المعنى، بل لا بد له من نظرة شاملة في تراثنا البلاغي - في الفترة المحددة له - يفرضها أن المعنى هو بمثابة خيط أصيل ممتد في نسيج ذلك التراث على تعدد اتجاهاته وتنوع مباحثه. ومع يقيني بذلك كله دفعتني اقتناعي بهذا الموضوع إلى الإقدام على اختياره مستعينا بالله وحده في تذليل العقبات، وتيسير الصعاب.

لقد كانت الفكرة التي تحرك خطوات بحثنا تدور حول تساولين هما:

أولاً: إذا كان النظم كما حدده عبد القاهر هو «توخى معانى النحو بين معانى الكلم» فما طبيعة كل من هذين المعنيين فى نظره؟ وما علاقتهما بالمعنى التركيبى الذى ينشأ عن تلاقيهما فى النظم؟

ثانياً: ما طبيعة الدلالة على المعنى التركيبى؟ وما الخصائص أو المعايير التى حددها البلاغيون لقياس فنية تلك الدلالة، والتميز فى ضوئها بين تركيب جمالى فنى، وآخر سردي تقريرى؟  
وبناء على ذلك جاء هذا البحث فى بايين وخاتمة:-

يحاول الباب الأول (بفصوله الثلاثة): معالجة مستويات المعنى فى نظر البلاغيين، وإبراز الخصيصة أو الخصائص الجوهرية التى تميز كلا منها فى تصورهم، مع التركيز على تلك الخصائص التى كان لها أثر فى ميدان البحث البلاغى لديهم.

أما الباب الثانى (بفصليه)، فهو يحاول تجلية موقف البلاغيين من صور الدلالة على المعنى التركيبى (الغرض) والخصائص والمعايير التى تحددت لديهم للتفرقة بين صورتين من تلك الصور هما:

### «الصورة النمطية» و«الصورة الفنية».

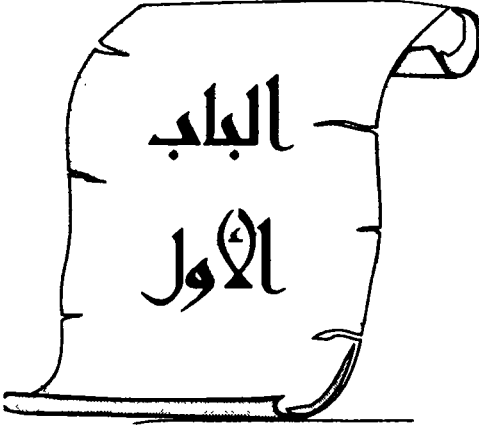
أما الخاتمة: فيركز فيها على تسجيل أهم النتائج التى توصل إليها وأحس بأهميتها. بقيت نقطة أود تسجيلها بين يدي تلك الدراسة، وهى أنها قد بذلت جهودها كى تتناول تراثنا البلاغى بروح محايدة تبرأ من التعصب له أو الاعتزاز غير المبرر به، كما تبرأ - فى الوقت نفسه - من التعصب عليه أو الاستهانة المطلقة به، وكان منهجها فى ذلك هو معايشة النصوص وتأملها، ومحاولة استنطاقها دون ليها أو فرض أحكام سابقة عليها، وهى بذلك تطمح فى أن يكون لها إسهامها فى إبراز ذلك التراث على صورته الحقيقية، بالكشف عما به من شوائب غريبة تستحق التنقية، وإبراز ما يتبقى فيه من قيم أصيلة تستحق البقاء بالبناء عليها، والإفادة منها مع تلقيحها وإثرائها بكل جديد نافع.

### والآن

إلى خطوات تلك الدراسة مستمدين من الله العون، وعليه وحده قصد السبيل.

**حسن طبل**





## مستويات المعنى

الفصل الأول، المعنى الإفرادى.

الفصل الثاني، المعنى النحوى.

الفصل الثالث، المعنى التركيبى (الغرض)





# المعنى الإفرادى



أولاً: طبيعة المعنى الإفرادى

ثانياً: وضعية الدلالة الإفرادية

يمثل المدلول الإفرادى للكلمة مستوى من مستويات المعنى فى تراثنا البلاغى، ويتجلى ذلك فى إطلاق البلاغيين لمصطلح المعنى على مدلول الكلمة المفردة، أى على مقابلها الإشارى الذى يُخترن إزاءها فى ذهن الفرد أو فى باطن المعجم، أجل إن ذلك المدلول ليس معنى، أى أنه ليس مما يعنى أو يقصد فى الكلام، ولكن يبقى مع ذلك (مبرراً لإطلاق هذا المصطلح عليه) أنه بمثابة مادة أولية لا غنى للمتكلم عنها فى التعبير عن معانيه ومقاصده، وأنه إذا كانت الكلمة المفردة تمثل الوحدة التحليلية الأولى للكلام فإن المدلول الإفرادى لتلك الكلمة هو بمثابة الوحدة التحليلية الأولى للمعنى فى هذا الكلام.

ومن هذا المنطلق لم يكن اهتمام البلاغيين بهذا المعنى وتحديد لهم لخصائصه أو لطبيعته علاقته بالكلمة الدالة عليه اهتماماً بذلك المعنى فى ذاته، بل لإبراز التمايز بينه وبين غيره من مستويات المعنى فى نظرهم من جهة، ولتحديد دوره ووظيفته فى تشكيل الدلالة التركيبية للكلام من جهة ثانية، ثم لحاجتهم إلى الوقوف عليه فى كثير من الأحيان عند تمثل تلك الدلالة أو الحكم عليها من جهة ثالثة، فالحكم بحقيقية الكلمة أو مجازيتها فى تلك الدلالة - على سبيل المثال - لا يتأتى إلا فى ضوء من تمثل ارتباطها بذلك المعنى الإفرادى الذى يدور معها وجوداً وعدمًا فى «عرف الاستعمال»، فإذا لزمته ودلت عليه سميت «حقيقة»، أما إذا تجاوزته أو انحرفت عنه (لعلاقة تحتفظ بذلك الارتباط) فهي «مجاز».

ولكن... ما طبيعة المعنى الإفرادى فى نظر البلاغيين؟ وما العلاقة التى تصوروها بينه وبين الكلمة الدالة عليه؟ وما أثر هذا التصور فى ميدان البحث البلاغى؟ إن الإجابة عن تلك التساؤلات هى ما تحددها الصفحات التالية فى المبحثين التاليين:

## أولاً، طبيعة المعنى الإفرادى،

ترتكز نظرة البلاغيين إلى طبيعة المعانى الإفرادية على تصور كان أقرب إلى المعموم فى تراثنا العربى، أسهمت فى تأصيله لديهم بيئات ثقافية متنوعة لم يكن البحث البلاغى فى عصوره المبكرة بل ربما فى معظم عصوره بمنأى عن تأثيرها - مؤدى هذا التصور- أن تلك المعانى إنما هى صور مجردة ترسم ارتساماً أولياً فى الذهن، وتظل كامنة على تجردها فيه حتى تستلثر وتتجسد بالكلم الدالة عليها عند الكلام.

ولعل أول إشارة إلى طبيعة تلك المعانى فى تراثنا النقدى والبلاغى هى إشارة الجاحظ الذى يقول محدداً كيفية وجودها:

«المعانى القائمة فى صدور العباد، المتصورة فى أذهانهم، والمتخلجة فى نفوسهم، والمتصلة بخواطرهم، والحادثة عن فكرهم، مستورة خفية، وبعيدة وحشية، ومحجوبة مكنونة، وموجودة فى معنى معدومة... وإنما تحيا تلك المعانى فى ذكرهم لها، وإخبارهم عنها، واستعمالهم إياها...»<sup>(١)</sup>

فالمعانى المتصورة فى الذهن أو فى الخاطر لا تحيا - فى نظر الجاحظ - إلا عند ذكر الكلم الدالة عليها واستعمالها فى نشاط كلامى؛ ذلك أنها تستلثر حينذاك بالكلم فتفاعل مؤدية وظائفها فى الدلالة التركيبية للكلام، وجلى أن المقصود بالإحياء هنا هو تلك الاستثارة فحسب لا الخلق أو الإيجاد من عدم؛ إذ إن تلك المعانى قبل الذكر ودون الاستعمال كانت (قائمة) فى الصدور، متصلة بالنفوس والخواطر، أى أنها آنذاك تكون موجودة ولكن وجودها هو وجود أولى صامت، أو هو «فى معنى العدم» على حد تعبير الجاحظ، ومقتضى ذلك أن ارتسام تلك المعانى أو العلم بها فى النفس ليس وقفاً على العلم بالكلمة الدالة عليها فى اللغة، وهذا ما يصرح به الجاحظ حيث يقول فى موطن آخر: «قد يكون المعنى ولا اسم له، ولا يكون اسم إلا وله معنى»<sup>(٢)</sup>.

وهو بعينه ما يقرره أحد فلاسفة القرن الرابع الهجرى حيث يقول: «المعنى أمر قائم بنفسه مستقل بذاته، وإنما يعرض له بعد أن يصير مراداً، وقد يكون معنى ولا يكون مراداً»<sup>(٣)</sup>.

(١) الجاحظ/ البيان والتبيين. ص ٧٧ تحقيق حسن السندوي. الرحمانية بمصر سنة ١٩٣٢م

(٢) انظر: رسائل الجاحظ ص ٢٦٢ - ٢٦٣ تحقيق عبد السلام هارون، الخانجي سنة ١٩٦٤م

(٣) أبو على مسكويه: الهوامل والشوامل ص ١٤ تحقيق أحمد أمين والسيد أحمد صقر، لجنة التأليف والترجمة والنشر سنة ١٣٧٠هـ/ ١٩٥٥م.

على أساس تلك النظرة بنى عبد القاهر الجرجاني رأيه فى أن الألفاظ المفردة لم توضع لتعرف بها معانيها الإفرادية، وإنما وضعت لكى تأتلف مصطحبة تلك المعانى، فتحقق بهذا الاتتلاف المعانى أو الأغراض التى نفيدها من الكلام. يقول عبد القاهر فى تبريره لهذا الرأى:

«الألفاظ المفردة التى هى أوضاع اللغة لم توضع لتعرف معانيها فى أنفسها، ولكن لأن يضم بعضها إلى بعض فيعرف فيما بينها فوائد... والدليل على ذلك أنا إن وعمننا أن الألفاظ التى هى أوضاع اللغة إنما وضعت ليعرف معانيها فى أنفسها لأدى ذلك إلى ما لا يشك عاقل فى استحالتة، وهو أن يكونوا قد وضعوا للأجناس الأسماء التى وضعوها لتعرف بها حتى كأنهم لو لم يكونوا قالوا رجل وفسرس ودار لما كان لنا علم بمعانيها... كيف والمواضعة لا تكون ولا تتصور إلا على معلوم...»<sup>(١)</sup>.

فالمعانى الإفرادية فى نظر عبد القاهر هى مدركات وصور أولية يسبق تصورها وتحصيلها فى النفس المواضعة على الكلم والرموز اللغوية الدالة عليها، بل إنه لولا ذلك السبق لما كان للمواضعة - التى لا تكون إلا للمعلوم المتقرر سلفا فى الذهن - معنى، فعلاقة الكلمة المفردة بمعناها - فى نظر عبد القاهر - ليست علاقة السبب بالمسبب، بل هى علاقة إشارية محضة، تقتضى سبق المشار إليه فى الوجود عن الإشارة، لا ترتيبه عليها، أو توحدته معها، وقد عبر ابن سينا - قبل عبد القاهر - عن تلك العلاقة بقوله: «كلما خطر المعنى أدرك اللفظ، وكلما سمع ذلك اللفظ أدرك المعنى، لا أن اللفظ هو ذلك المعنى»<sup>(٢)</sup>.

وإذا كانت معرفة المعنى الإفرادى سابقة على وضع الرمز اللغوى فما مصدر تلك المعرفة - إذن - فى هذا التصور؟  
لقد أشار الجاحظ فى نصه السابق إلى وسيلة تحصيل تلك المعانى فى النفوس، وذلك حين صرح بأنها «حادثة عن الفكر» وهو بعينه ما يصرح به أبو سعيد السيرافى فى مناظرته لمتى بن يونس حيث يقول:

«إنما الخلاف بين اللفظ والمعنى أن اللفظ طبعى، والمعنى عقلى... ولهذا كان المعنى ثابتا على الزمان، لأن مستملى المعنى عقل، والعقل إلهى...»<sup>(٣)</sup>.

(١) عبد القاهر الجرجانى. دلائل الإعجاز ص ٤١٥ - ٤١٦.

(٢) ابن سينا. التعليقات ص ١٦٢ تحقيق: عبد الرحمن بدوى. الهيئة المصرية العامة للكتاب سنة ١٩٦٣م، وقد صرح فى موطن آخر بأن دلالة الكلمة على المعنى المفرد لها ليس فى الحقيقة تعريفا لمجهول، بل تبيينها وإخطارا بالبال باسم أو علامة. انظر: الشفا. الإلهيات ص ٢٩. تحقيق الأب قنوتى. الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية سنة ١٩٦٠م.

(٣) انظر أبو حيان التوحيدى. المقابسات ص ٧١ تحقيق حسن السندري، الرحمانية سنة ١٩٢٩م.

إن لهذين التصريحين دلالتهما على أن مصدر العلم بالمعاني المفردة في هذا التصور ليس هو الأسماء أو الكلم اللغوية، بل الأشياء والمسميات ذاتها، فمعنى الكلمة هو تلك الصورة الذهنية التي قام العقل بتجريدها سلفاً من مسمائها أو الشيء الذي تدل عليه، أي أن معرفة المتكلم بمعاني الكلم إنما هي نتاج لتعقله وتفاعله بفكره مع بيئته ومعطيات واقعه لا للغة التي يتكلمها.

وإذا كانت المعاني المفردة في هذا التصور هي (مجردات) جردها العقل من الأشياء والمسميات فإن مغزى ذلك أنها تتسم - في نظر هؤلاء - بالكلية والإطلاق، ذلك أن العقل لا يجرد إلا الماهيات، ولا يحتفظ إلا بالحقائق الذاتية المطلقة التي لا تتعدد بتعدد أفراد الجنس الواحد، ولعل هذا ما قصده عبد القاهر حين أشار في عباراته السابقة إلى أن الأسماء توضع للأجناس<sup>(١)</sup> المعلومة قبل وضعها، فلهذا دلالتة على أن الكلمة في نظره وإنما توضع إزاء «الماهية» التي تصدق على كل أفراد الجنس: فمعاني رجل وفرس ودار وما إلى ذلك هي الماهيات التي يجردها العقل من تلك الأجناس والتي لا تتعدد في كل منها بتعدد الأفراد في الخارج، وقد حدد السكاكي طبيعة هذا التجريد الذي يقوم به العقل حين قال:

«إن العقل بتجريده المثلين عن الشخص في الخارج يرفع التعدد عن البين»<sup>(٢)</sup>.

عند هذا الحد نستطيع أن نقرر أن المعنى المفرد في نظر النقاد والبلاغيين لا يكاد يختلف عن «المعنى التصوري» في نظر الفلاسفة وعلماء المنطق في ذلك العصر، فقد عرف هؤلاء التصور بأنه «العلم الذي يكتسب بالحد وما يجري مجراه مثل تصورنا ماهية الإنسان»، ومن ثم فإن المعاني التي تدرك عن طريق التصور هي - في نظرهم - معان كلية مطلقة لا تتعدد بتعدد الذوات والأعيان المتشخصة في الخارج، بل ينطبق كل منها «على أشياء كثيرة تتفق في معنى واحد كقولك: السواد. الحركة. الإنسان»<sup>(٣)</sup>.

وقد حدد هؤلاء قوة من قوى النفس الباطنة خصوصاً بإدراك ذلك المعنى التصوري المطلق، لأن وظيفتها في نظرهم تجريد الصور والمعاني من الموجودات بعد طرح كل ما

---

(١) الكلمات التي ذكرها عبد القاهر في النص السابق هي أنواع بالمعنى المنطقي لا أجناس، ولكن لا فارق بين المصطلحين في الدلالة على ما نحن بصدده؛ لأن كلا من النوع والجنس هو «كلى مقول على كثيرين» في نظر المناطقة، انظر: حاشية الشيخ حسن العطار على شرح الخبيصي ص ٩٢ وما بعدها ط الأزهر سنة ١٣١٨هـ.

(٢) أبو يعقوب السكاكي. مفتاح العلوم ص ١١٠ ط التقديم العلمية بمصر ١٣٤٨ هـ.

(٣) انظر: ابن سينا. النجاة ص ٣ ط محيي الدين صبري الكردي سنة ١٣٧٥هـ وكذا: أبو حامد الغزالي. محك النظر ص ٤ تصحيح محمد بدر الغساني، ومصطفى القباني الدمشقي ط الأديبة بمصر بدون تاريخ.

هو عرضى أو مآدى محسوس من خصائصها. تلك القوة النفسانية هى التى يحددها الفارابى قائلا: «الروح الإنسانية هى التى تتمكن من تصور المعنى بحده وحقيقته منفوضا عنه اللواحق الغريبة، مأخوذا من حيث يشترك فيه الكثير، وذلك بقوة لها تسمى «العقل النظرى»<sup>(١)</sup>.

فوسيلة إدراك المعانى المفردة هى ما أسماه الفارابى «العقل النظرى» ذلك «العقل الذى يختص فى نظره بإدراك المعنى عن طريق تجريده من غواشى المادة ولواحقها التى تبدى فيها الموجودات فى الحس، وهو بذلك يفترق لديه عن «الخيال» الذى يدرك الأشياء بتلك اللواحق»<sup>(٢)</sup>.

ذلك العقل النظرى عند الفارابى هو ما أطلق عليه ابن سينا بعده «العقل الهولانى» (فالإخلاف بينهما هو فى تسمية تلك القوة الباطنة لا فى وظيفتها)، فقد حد ابن سينا ذلك العقل بأنه «قوة للنفس مستعدة لقبول ماهيات الأشياء مجردة عن المواد»<sup>(٣)</sup>.

بيد أنه من الجدير بالذكر فى هذا المقام أن اتصاف ذلك المعنى بالكلية أو الإطلاق إنما هو رهن إفراده فى نظر هؤلاء، أى هو مشروط بكون اللفظة التى تدل (أو تشير) إليه مفردة، ذلك أن تلك الكلمة إذا اتلفت مع غيرها واتجه إليها القصد فى نشاط كلامى فإن دلالتها حينئذ لا تكون على معنى مطلق، بل على معنى محدد بقصد المتكلم وإرادته، ومن هنا أطلق بعض الأصوليين على اللفظة المفردة مصطلح «اللفظ المطلق» وعرفوه بأنه «الدال على الماهية بلا قيد»<sup>(٤)</sup>، فإضافة ذلك الشرط «بلا قيد» فى هذا التعريف تدل على أن إطلاق اللفظ ودلالته على الماهية المقولة على كثيرين هما - فى نظر هؤلاء - رهن إفراده.

إن اللفظة فى بنية الكلام لا تكون لفظة مطلقة؛ إذا إنها - فى هذا التصور - لاتدل على معناها الإفرادى، بل على ما عناه المتكلم أو قصده بهذا المعنى، فمن البديهي - كما يقول عبد القاهر الجرجانى - : أن الناس «إنما يكلم بعضهم بعضا ليعرف السامع غرض المتكلم ومقصوده»<sup>(٥)</sup>، ومعنى ذلك أن الكلمة فى إطار الكلام تكون

(١) الفارابى / فصوص الحكم. ضمن الثمرة المرضية فى بعض الرسائل الفارابية ص ٧٤.

(٢) السابق/ نفسه. وانظر: النجاة ص ٦٥.

(٣) ابن سينا/ الحدود ص ١٣ تحقيق أملية مارية جواشون. منشورات المعهد العلمى الفرنسى للأثار الشرقية بالقاهرة سنة ١٩٥٣م.

(٤) انظر: أبو القاسم العبادى/ الآيات البينات (على شرح جمع الجوامع للإمام المحلى) ج ٣ ص ٧٦ المطبعة الكبرى سنة ١٢٨٩م.

(٥) دلائل الإعجاز ص ٤٠٨.

موجهة بقصد المتكلم، فهذا القصد يتحدد مسارها الدلالي، ويتعين لها من الصفات ما كانت (تحتمله) فحسب قبل الاستعمال، ومن هنا كانت إضافة قيد «الاستعمال» أو «الإرادة» عند تعريف هؤلاء لكل من الحقيقة والمجاز<sup>(١)</sup>، فمقتضى ذلك التقييد أن الكلمة المفردة التي لم يتجه إليها قصد المتكلم عند الاستعمال لا تكون حقيقة أو مجازاً، أي أنها تظل لفظة مطلقة محتملة لكلا الأمرين - يقول السكاكي:

«اعلم أن الكلمة حال وضعها اللغوى - لما عرفت من أن الحقيقة ترجع إلى إثبات الكلمة في موضعها وأن المجاز يرجع إلى إخراج الكلمة عن موضعها - حقها ألا تسمى حقيقة ولا مجازاً، كالجسم حال الحدوث لا يسمى ساكناً ولا متحركاً»<sup>(٢)</sup>.

فحقيقية الدلالة ومجازيتها هما - في نظر السكاكي - صفتان لا تكتسب الكلمة إحداهما إلا عند الاستعمال؛ لأنهما لا ترتدان إلا إلى قصد المتكلم الذى يثبتها فى موضعها تارة، وينحرف بها عن هذا الموضع تارة أخرى، أما دون هذا القصد فإنها تظل تحتل الأمرين غير موجهة لأيهما.

ومن هذا المنطلق كان تصريح عبد القاهر بأنه «قد يكون فى اللفظ دليل على أمرين ثم يقع القصد إلى أحدهما دون الآخر، فيصير ذلك الآخر بأن لم يدخل فى القصد كأن لم يدخل فى دلالة اللفظ»<sup>(٣)</sup>.

فعبد القاهر فى هذا رأى يفرق بين دلالة الكلمة عند الأفراد، ودلالاتها ما عند الاستعمال، فالأولى هى دلالة مطلقة تحتل الأمرين معاً، أما الثانية فهى مخصصة حددها القصد بأحدهما، والأمر الجدير بالملاحظة فى هذا النص هو تصريح عبد القاهر بأن الاحتمال الذى يتجاوزه القصد كأنه «لم يدخل فى دلالة اللفظ»؛ إذ إن هذا التصريح يقتضى أن الدلالة الإفرادية (التي لم يتعلق بها قصد مطلق) هى دلالة سلبية أو «كأنها ليست دلالة» فى نظره، وهذا الذى نستنتجه من عبارة عبد القاهر هو ماقرره قبله ابن سينا صراحة حيث يقول مطبقاً لنظرته على «المشترك اللفظي»:

«إن اللفظ بنفسه لا يدل البتة، ولولا ذلك لكان لكل لفظ حق من المعنى لا يجاوزه، بل إنما يدل بإرادة اللفظ، فكما أن اللفظ يطلقه دالاً على معنى كالعين على ينبوع الماء فيكون ذلك دلالة، ثم يطلقه دالاً على معنى آخر كالعين على الدينار فيكون

(١) انظر: عبد القاهر الجرجاني/ أسرار البلاغة ص ٢٨٤ - ٢٨٥ تصحيح السيد محمد رشيد رضا، مطبعة

الترقى سنة ١٣١٦هـ وكذا: مفتاح العلوم / ١٥٢ - ١٥٣.

(٢) مفتاح العلوم ص ١٥٤، وانظر: أسرار البلاغة ص ٣٠٧، ٣٤٠.

(٣) دلائل الإعجاز ص ١١١.



ذلك دلالة أخرى، كذلك إذا أحلاه في إطلاقه عن الدلالة بقى غير دال، وعند كثير من أهل النظر غير لفظ<sup>(١)</sup>.

والعبارة الأخيرة في نص ابن سينا هي إشارة إلى الوجود السلبي للكلمة المفردة، أى حينما تكون مجرد صورة صامتة (غير منطوقة) مخترنة إزاء مدلولها الإفرادى فى أذهان الأفراد أو فى بطون المعاجم، ذلك لأنها فى تلك الحال لا تكون سوى إمكانية «لغوية» أو مادة أولية للكلام، ومن ثم فإنها تظل سلبية الدلالة (أو غير لفظ) ما لم تستثر من كمونها عند الكلام.

\*\*\*

إن نظرة هؤلاء إلى المعانى الإفرادية على هذا النحو تدعونا إلى أن نتوقف - قليلا- إزاء بعض الاعتراضات التى وجهها باحث معاصر لهذا التصور برمته لديهم، فهو يقول بصدد ما يراه هؤلاء من أن الوضع<sup>(٢)</sup> هو تعيين الكلم المفردة إزاء تلك المعانى المتقررة - فى نظرهم - سلفا فى الذهن:

«كيف يقال: إن العلم بالتعيين إنما يتوقف على فهم المعنى مطلقا لا على فهمه من اللفظ؟ وأى تعيين هذا الذى يراد العلم به؟ إنه لا يمكن إلا أن يكون خيطا وهميا لا وجود له إلا فى أذهان الذين يفهمون المعنى مطلقا ولا يفهمونه من اللفظ، وإذا كان يمكن الفهم على هذه الصورة فما جدوى الألفاظ؟، إن المعانى المطلقة لا تعنى شيئا فى الأدب، لأنها ليست من بابه، فبابه المعانى المتعينة المتميزة بالملامح والسمات<sup>(٣)</sup>». ويقول فى موطن آخر:

«والتصور الساذج الذى جعلوه قسيما للتصديق مما تنفيه اللغة، لأن كل كلام يتضمن إثبات شىء لشيء أو نفيه عنه، إن مفهوم التصور عندهم سلبي يقتصر على حصول صورة الشىء فى العقل وليس هو من الإدراك فى شىء، فالإدراك لا بد أن يقترن بحكم على الشىء المدرك<sup>(٤)</sup>».

ولنا على اعتراض الباحث بعض الملاحظات<sup>(٥)</sup>:

(١) ابن سينا/ الشفا/ المنطق ص ٢٤ تحقيق الأب قناتى وآخرين. المطبعة الأميرية سنة ١٣٧١هـ.

(٢) سنعود بعد قليل إلى تحديد المقصود بالوضع فى هذا التصور.

(٣) د. لطفى عبد البديع / فلسفة المجاز بين البلاغة العربية والفكر الحديث ص ٩٦ مكتبة النهضة المصرية سنة ١٩٧٦م.

(٤) السابق ص ١٣٦ - ١٣٧.

(٥) ليس من غايتنا فى إيراد تلك الملاحظات الحكم بالصواب أو الخطأ على تصور الأقدمين فى هذا الصدد، أو على التصور الذى يصدر عنه الباحث فى اعتراضاته عليهم، وإنما نود - فقط - أن نجلى هذا التصور لديهم وأن نضعه فى إطاره الصحيح الذى أغفله - فيما نرى - تلك الاعتراضات.

(أ): لم يقل أحد ممن آمنوا بالوجود الإفرادى للمعاني أنها كافية فى الفهم بدون الألفاظ فضلا عن أن تكون فى نظرهم من باب المعانى الأدبية، فالفهم الذى عناه هؤلاء بصدد حديثهم عن الوضع ليس سوى الفهم الأولى الساذج الذى لا يدخله تصديق أو تكذيب، أى مجرد حصول المعنى المفرد فى الذهن دون حكم عليه، وهو بذلك يختلف لديهم عن الفهم الحقيقى أو «التعقل» الذى يعنيه الباحث، فالفهم بهذا المعنى لا يتحقق فى نظرهم إلا عن طريق إيجاد النسب والعلاقات بين تلك المعانى فى الكلام الفعلى، وحسبنا فى هذا الصدد أن نشير إلى قول عبد القاهر الجرجاني فى هذا الصدد «لا يعقل إلا من مجموع جملة فعل واسم كقولنا: خرج زيد، أو اسم واسم كقولنا: زيد خارج»<sup>(١)</sup>.

لقد فرق هؤلاء كما رأينا منذ قليل بين الدلالة الإفرادية للكلمة ودلالاتها فى الكلام، وهى تفرقة تتشابه - فى نظرنا - إلى حد كبير مع تفرقة دو سوسير (العالم اللغوى المعاصر) بين «اللغة» و«الكلام»- تلك التفرقة التى يوضح بعض جوانبها قائلا:  
«الكلام يستدعى صور الكلمات والرموز الأخرى التى انطبعت فى أذهان كل المتكلمين ثم يترجمها إلى أصوات فعلية واضحة ذات مغزى.. الكلام نشاط متعمد مقصود بينما اللغة تفرض علينا من الخارج ويكتسبها الفرد بطريقة سلبية.. اللغة نظام من رموز صوتية مختزنة فى أذهان أفراد الجماعة اللغوية بينما الكلام نشاط مترجم لهذه الرموز الموجودة بالقوة إلى رموز فعلية حقيقية»<sup>(٢)</sup>.

(ب): لقد استرشد الباحث فى اعتراضه على تلك النظرة برأى ابن تيمية<sup>(٣)</sup> فى الوجود الإفرادى الذى يراه هؤلاء لكل من المعنى واللفظ، وهذا يدعونا إلى أن نتوقف إزاء عبارات ابن تيمية فى هذا الصدد كى نحدد زاوية الخلاف بين رأيه ورأى من يعترض عليهم، ثم لنبين إلى أى حد يصلح هذا الرأى حجة فيما يسوقه الباحث من أجله.. أعنى فى نفي الوجود الإفرادى للمعاني، فابن تيمية يقول:

«إن ما يدعيه هؤلاء من اللفظ المطلق من جميع القيود لا يوجد إلا مقدرًا فى اللسان لا موجودًا فى الكلام المستعمل، كما أن ما يدعيه المنطقيون من المعنى المطلق من

(١) دلائل الإعجاز ص ٤١٦.

(٢) انظر: ستيفن أولمان/ دور الكلمة فى اللغة. ترجمة د. كمال محمد بشر مكتبة الشباب ١٩٧٥م، وكذا

د. تمام حسان/ اللغة العربية معناها ومبناها ص ٣٢، ٣١٧ الهيئة المصرية العامة للكتاب سنة ١٩٧٩م.

(٣) انظر: فلسفة المجاز ص ١٣٥ وما بعدها.

جميع القيود لا يوجد إلا مقدرا في الذهن؛ إذ لا يوجد في الخارج شيء موجود خارج عن كل قيده<sup>(١)</sup>.

لقد قام اعتراض ابن تيمية - كما يتجلى في هذا النص - على أساس أننا في مجال التعبير أو في (الكلام المستعمل) لا ننطق الفاظا مفردة أو ندل على معانٍ مفردة مستقلة، وتلك حقيقة لا ينكرها من يعترض عليهم؛ إذ إنهم كانوا على وعى - كما أسلفنا - بأن الكلمة في إطار الاستعمال ليست كلمة مفردة كما أنها لا تدل على معنى مفرد، وإذا كان الأمر كذلك فما هو وجه اعتراض ابن تيمية؟

إن الخلاف بين ابن تيمية وباحثي «المعنى المطلق» و«اللفظ المطلق» هو - فيما يبدو لنا - حول نقطة البدء في دراسة اللغة، فإذا كان هؤلاء قد بدأوا النظر بالمعاني المفردة والألفاظ المفردة باعتبار أن هذه وتلك في نظرهم بمثابة الإمكانات أو المواد الأولية التي يوظفها الفرد المتكلم عند الاستعمال فإن ابن تيمية يرى أن نقطة البدء ينبغي أن تكون هي النظر في ذلك الاستعمال ذاته، أو لنقل (مستخدمين مصطلحي دوسوسير): إن الباحثين في اللفظة المطلقة والمعنى المطلق كانوا يعنون الموجود منهما بالقوة في (اللغة). أما ابن تيمية فهو يرى أن النظر ينبغي أن يبدأ بالموجود منهما بالفعل في (الكلام).

لقد كان محور هذا الخلاف هو نقطة البدء في دراسة اللغة فحسب، ومقتضى ذلك أن ابن تيمية - فيما نرى - لا ينبغي وجود ما بدأ به هؤلاء أعنى المعاني المفردة والألفاظ المفردة، فتلك المعاني والألفاظ في نظره (كما هي في نظرهم) صور مجردة مختزنة في الذهن، أو هي «لغة» موجودة بالقوة لا بالفعل، وهذا ما نفهمه من وصفه اللفظ المطلق بأنه «مقدر في اللسان»<sup>(٢)</sup> لا موجود في الكلام المستعمل ثم وصفه للمعنى المطلق بأنه «مقدر في الذهن لا موجود في الخارج»، فهذا الوجود التقديري لكل من اللفظ والمعنى في نظر ابن تيمية لا يختلف عن الوجود السلبي الصامت لهما في نظر هؤلاء.

(ج): لقد تساءل الباحث عن جدوى الألفاظ في هذا التصور، والإجابة عن ذلك أمر ميسور من ذلك التصور نفسه، فوظيفة الألفاظ ليست هي التعريف بمعانيها الإفرادية، بل هي استثارة تلك المعاني من تجردها وكمونها في الذهن حتى تصبح بتلك الاستثارة أدوات فعالة في تشكيل الدلالة التركيبية للكلام.

(١) ابن تيمية/ الإيمان ص ٦٤ تصحيح زكريا على يوسف. مكتبة أنصار السنة المحمدية بدون تاريخ.  
(٢) وهو ما نفهمه كذلك من قول ابن قيم الجوزية بعده: «تجرد اللفظ عن جميع القرائن الدالة على مراد المتكلم ممنوع في الخارج، وإنما يقرره الذهن ويفرضه. انظر: ابن قيم الجوزية/ بدائع الفوائد ج ٤ ص ٢٠٤ إدارة الطباعة المنيرية بدون تاريخ.

(د): يرى الباحث أن التصور الذى قال به الأقدمون فى هذا الصدد هو أمر سلبى، وأنه ليس من الإدراك فى شىء، ونحن نرى أن توجيه هذا الاعتراض بشقيه لا مبرر له: أما من حيث الشق الأول فلأن الأقدمين أنفسهم كانوا على وعى بسلبية التصور، فهو لا يعنى فى نظرهم سوى مجرد ارتسام صور الأشياء أو ماهياتها ارتساما مجردا فى الذهن، وأما من حيث الشق الثانى فلأنهم كانوا على وعى بأن الإدراك التصورى ليس هو الإدراك الحقيقى، بل هو إدراك أولى جعلوه - كما أشرنا منذ قليل - وظيفة قوة خاصة من قوى النفس الباطنة هى ما أسموها «العقل النظرى» أو «الهيولانى» الذى من شأنه أن يدرك الأشياء إدراكا أوليا ساذجا أو - على حد تعبيرهم - إدراك لا مع الفعل ولا مع الحكم<sup>(١)</sup>.

أما الإدراك الحقيقى فى نظر الباحث (المقترن بالحكم على الشىء «المدرک») فهو يتميز فى نظر هؤلاء من الإدراك التصورى، ومن ثم جعلوه وظيفة قوة أخرى فى النفس هى ما سميت لديهم بالقوة المفكرة، أو العقل العملى، فمن شأن هذا العقل فى نظرهم «أن يركب بعض الصور والمعانى المدركة مع بعض ويفصلها فيكون له إدراك وفعل فيما يدرك»<sup>(٢)</sup>.

ولعل من المناسب هنا أن نشير إلى أن مثل هذا الهجوم على وجود المعانى الإفرادية أمر قد رفضه أحد علماء اللغة المعاصرين مستندا فى هذا الرفض على تفرقة دوسوسير السابقة. فهو يقول:

«... إن الذين ينادون بهذه الآراء ينسون الفارق الأساسى بين الكلام واللغة.. وغنى عن البيان أن معانى الكلمات المخزونة فى أذهان المتكلمين والسامعين لا تحظى بالدقة والتحديد إلا حين تضمها التراكيب الحقيقية المنطوقة، ولكن هل هذا يعنى أن الكلمات المفردة لا معنى لها على الإطلاق؟ كيف تصنف المعاجم إذا لم يكن لهذه الكلمات معانٍ؟...»<sup>(٣)</sup>.

(١) انظر: الفخر الرازى/ محصل أفكار المتقدمين ص ١٦ تحقيق طه عبد الرؤوف سعد، مكتبة الكليات الأزهرية بدون تاريخ.

(٢) ابن سينا/ النجاة ص ١٦٢، وكذا الشفا/ النفس ص ٤٤ - ٤٥، والحدود ص ١٢.

(٣) ستيفن اولمان/ دور الكلمة فى اللغة ص ٥٧.

## ثانياً: وضعية الدلالة الإفرادية:

إذا كانت المعانى المفردة - فى هذا التصور - هى مدركات أولية مرتسمة فى الذهن، وكانت الألفاظ مجرد أصوات ورموز تشير - فحسب - إلى تلك المعانى الموجودة سلفاً، فإن ذلك يبرر ذبوع الاعتقاد فى أن العلاقة بين الطرفين هى علاقة وضعية جزافية منشؤها «العرف» أو «المواضعة» أو «التواطؤ» أو ما إلى ذلك من مصطلحات لا تختلف فى الدلالة على طبيعة تلك العلاقة.

وتتجلى طبيعة تلك العلاقة من خلال مناقشة القضايا التالية:

١- تمايز الدلالة اللغوية من العلاقتين الطبيعية والعقلية.

٢- أساس الدلالة ومصدرها.

٣- مفهوم الوضع.

وتلك القضايا هى ما سنعرض لها فيما يلى:

### أولاً- الدلالة والعلاقتان الطبيعية والعقلية:

القول بوضعية الدلالة يعنى - من جهة - أن العلاقة بين الكلمة ومعناها ليست علاقة طبيعية؛ إذ إن المعنى ليس نتاجاً لطبيعة الكلمة، أو وليداً لخصائص ذاتية فيها، ثم هو يعنى - من جهة أخرى - أن تلك العلاقة ليست علاقة عقلية، فالمعنى ليس لازماً عقلياً للكلمة الدالة عليه، ومن ثم كان رفض القائلين بالوضع لكل من هاتين العلاقتين:

أما رفضهم للعلاقة الطبيعية: فقد قام تبريره لديهم على حجتين: **مؤدى الأولى**، أنه لو كانت الدلالة طبيعية لما اختلفت الكلمات الدالة على معنى واحد باختلاف اللغات، **ومؤدى الثانية** أن المعنى لو كان راجعاً إلى ذات الكلمة لما صح نقلها عنه إلى معنى آخر فى الاستخدام المجازى، ولما جاز استخدام الكلمة الواحدة فى معنيين متضادين.

يصوغ القاضى عبد الجبار الحجة الأولى قائلاً:

«قد ثبت أن الاسم فى تعلقه بالمسمى بمنزلة الخبير عن الشئ والعلم به والدلالة عليه، فإذا كان العلم والدلالة والخبير لا تؤثر فيما تعلق به، فالاسم بأن لا يؤثر فيه

أولى، فإذا صح ذلك لم يمتنع تغيير الأسماء، واختلافها على المسمى وإن لم يتغير حاله، يبين ذلك جواز اختلاف اللغات» (١).

أما الحجة الثانية فيسوقها السكاكي حيث يقول:

«إن دلالة اللفظ على مسمى لو كانت لذاته كدلالته على الالفاظ - وإنك لتعلم أن ما بالذات لا يزول بالغير - لكان يمتنع نقله إلى المجاز، وكذا إلى جعله علما . . . ولكان يمتنع اشتراك اللفظ بين متنافيين كالناهل للعطشان وللريان . . .» (٢).

ولقد وجد هذا الرفض - فيما يبدو لي - دعامة في التراث الفلسفي الذي لم يكن كثير من المعنيين ببحوث الدلالة بمنأى عنه، فلقد حدد أرسطو طبيعة العلاقة بين المعنى والشئ من جهة، وبينه وبين الكلمة منطوقة أو مكتوبة من جهة أخرى، وذلك حيث يقول في كتاب العبارة:

«إن ما يخرج بالصوت دال على الآثار التي في النفس، وما يكتب دال على ما يخرج بالصوت، وكما أن الكتاب ليس هو واحداً بعينه للجميع كذلك ليس ما يخرج بالصوت واحداً بعينه لهم، إلا أن الأشياء التي ما يخرج بالصوت دال عليها أولاً وهي آثار النفس واحدة بعينها للجميع، والأشياء التي آثار النفس أمثلة لها وهي المعاني توجد أيضاً واحدة للجميع» (٣).

فأرسطو يدعم رأيه في القول بوضعية اللغة بالتفرقة بين علاقة المعنى بالشئ وعلاقته بالكلمة الدالة عليه، أما علاقته بالشئ فهي علاقة طبيعية، ومن ثم فإن كلا منهما لا يختلف إدراكه من فرد إلى فرد أو من أمة إلى أمة، وأما علاقة المعنى بالكلمة فإنها علاقة وضعية تبرر اختلاف الكلمات الدالة على المعنى الواحد باختلاف المواضع من لغة إلى أخرى. يقول صاحب نقد النثر في توضيح هاتين العلاقتين - بعد عبارات تكاد تطابق عبارات أرسطو - :

(١) القاضي عبد الجبار/ المعنى في أبواب التوحيد والعدل ج ٥ ص ١٧٢ تحقيق محمود محمد الحصري. المؤسسة المصرية العامة للتأليف والنشر سنة ١٩٥٨م - وتلك الحجة نفسها نجدها لدى الفخر الرازي في الرد على عباد بن سليمان الصيمري الذي انفرد بالقول بأن اللفظ يفيد المعنى لذاته. انظر الآيات بينات ج ٣ ص ٥٤.

(٢) السكاكي ص ١٥٢.

(٣) انظر: عبد الرحمن بدوي/ منطوق أرسطو ج ١ ص ٥٩ دار الكتب المصرية سنة ١٩٤٨م. وقد كان لهذا الكتاب الأرسطي صدها الواسع والعميق في بحوث الدلالة في تراثنا، فقد لخصه وشرحه وأفاد منه غير واحد. انظر في النص المقتبس: شرح الفارابي لكتاب أرسطوطاليس في العبارة / ص ٢٤٠ نشر ولهم كوتش اليسوعي - ستانلي مارد اليسوعي ط الكاثوليكية بيروت ١٩٦٠م، وتلخيص ابن رشد له ص ١٢٥ تحقيق محمد سليم سالم. الهيئة العامة للكتاب ١٩٧٨م وكذا: النجاة ص ١١، المستصفي ص ٣١- ٢٣.

«ألا ترى أن الشمس واحدة في ذاتها، وكذلك هي في اعتقاد العربي ثم العجمي، فإذا صرت إلى اسمها وجدته في كل لسان من الألسن بخلاف ما هو في غيره»<sup>(١)</sup>.

وقد قام هؤلاء الرافضون لوجود علاقة طبيعية بين الكلمة ومعناها بتبرير ما قد يوجد من تناسب في بعض كلمات اللغة بين خصائصها الصوتية من جانب وطبيعة معانيها من جانب آخر مما قد يشي بوجود تلك العلاقة بينهما - أقول: برر هؤلاء الرافضون ذلك التناسب بما يتواءم واعتقادهم في وضعية العلاقة، فابن جنى يقول تعقبا على تخصيص الخضم في اللغة العربية بأكل الرطب، والقضم بأكل اليابس:

«إن العارفين بهذه الظاهرة هم الذين اختاروا الحاء لرخاوتها للرطب واختاروا القاف لصلابتها لليابس حذوا لمسموع الأصوات على مسموع الأحداث»<sup>(٢)</sup>.

فابن جنى (الذي أورد كثيرا من الكلمات محللا ما بينها وبين معانيها من تناسب) يرجع التناسب الذي يلمح في هذا المثال إلى دقة اختيار الواضع، وحسن مراعاته للمواءمة بين الرخاوة في الحاء والرطب، والصلابة في القاف واليابس، وإلى ذلك يشير السكاكي بقوله:

«للحروف في أنفسها خواص بها تختلف كالجهر والهمس، والشدة والرخاوة، والتوسط بينهما وغير ذلك، مستدعية في حق المحيط بها علما ألا يسوى بينها، وإذا أخذ في تعيين شيء منها ألا يهمل التناسب بينها قضاء لحق الحكمة»<sup>(٣)</sup>.

وأما رفضهم لكون العلاقة بين الكلمة ومعناها علاقة عقلية: فقد كان أشد حسما من سابقه، يتجلى ذلك الحسم في مثل قول عبد القاهر الجرجاني:

«كل حكم يجب في العقل وجوبا حتى لا يجوز خلافه فإضافته إلى دلالة اللغة وجعله مشروطا فيها محال؛ لأن اللغة تجرى مجرى العلامات والسمات، ولا معنى للعلامة والسمة حتى يحتمل الشيء ما جعلت العلامة دليلا عليه وخلافه»<sup>(٤)</sup>.

(١) نقد النثر، ص ١١ تحقيق طه حسين وعبد الحميد العبادي ط مصر ١٩٣٩م.

(٢) ابن جنى / الخصائص ج ٢ ص ١٥٨. تحقيق محمد علي النجار. دار الهدى للطباعة النشر - بيروت سنة ١٩٥٢م.

(٣) السكاكي / ص ١٥٢.

(٤) عبد القاهر الجرجاني / أسرار البلاغة ص ٣٠٦. تصحيح السيد محمد رشيد رضا. ط الترقى بمصر سنة ١٣١٩هـ وانظر: دلائل الإعجاز ص ٣٠٢.

فهذه العبارات قاطعة في أن علاقة الكلمة بمعناها في نظر عبد القاهر لا سند لها سوى العرف اللغوي فحسب، فليس هناك ما يبرر - عقليا - تلك العلاقة، فالكلمة هي مجرد سمة أو علامة على المعنى، ومقتضى ذلك أن الارتباط بينهما وليد الصدفة المحضة، أو هو ارتباط ما، بحيث لو فرضنا أن المعنى قد وسم بغير ما وسم به لما ترتب على ذلك إحالة عقلية.

ويعود عبد القاهر إلى تأكيد ذلك الرأي في موطن آخر، وذلك حيث يقرر في عبارات تذكرنا بعبارات أرسطو السابقة أنه ليس في العقل «أن شيئا بلفظ أن يكون دليلا عليه أولى منه بلفظ... وإنما وزان ذلك وزان أشكال الخط التي جعلت أمارات لأجراس الحروف في أنه لا يتصور أن يكون العقل اقتضى اختصاص كل شكل منها بما اختص به دون أن يكون ذلك لاصطلاح وقع وتواضع اتفق»<sup>(١)</sup>.

وجدير بالذكر أن الحجج التي يسوقها عبد القاهر في نفي عقلانية العلاقة، وهي احتمال المعنى - قبل الوضع - للكلمة التي اقترنت به وغيرها نجدها مسوقة لدى كثير غيره في هذا الصدد، فالقاضي عبد الجبار يقول:

«... فلو أن أهل اللغة بدا لهم في العربية غير الوجه الذي تواضعوا عليه وغيره حتى يجعلوا قديما مكان محدث وعالمنا مكان جاهل وطويلا مكان قصير لكان لا يمتنع»<sup>(٢)</sup>.

ويقول ابن سيده:

«فإن الواضع الأول المسمى للأقل جزءا وللأكثر كلا، وللون الذي يفرق شعاع البصر فيثه وينشره بياضا، وللذي يقبضه ويضمه ويحسره سوادا، لو قلب هذه التسمية فسمى الجزء كلا والكل جزءا، والبياض سوادا، والسواد بياضا، لم يخل بموضوع ولا أوحش أسماعنا من مسموع»<sup>(٣)</sup>.

والنماذج التي يسوقها كل من القاضي عبد الجبار وابن سيده في تلك الفرضية ذات دلالة قاطعة في تأكيد عرفية العلاقة، فمعنى كلمة قديم - مثلا - لم يكن يحتمل مجرد كلمة تغيورها، بل إنه كان يحتمل الدلالة عليه بأي كلمة حتى لو كانت نقيضا لما اصطلاح للدلالة عليه بها «محدث»، ومعنى ذلك أنه كان يمكن للكلمتين المتضادتين

(١) أسرار البلاغة ص ٣٣٦.

(٢) القاضي عبد الجبار ج ٥ ص ١٧٢.

(٣) ابن سيده (أبو الحسن على بن إسماعيل) المخصص. المقدمة ص ٢ ط الاميرية سنة ١٣١٧هـ.



الآن فى اللغة أن تتبادلا موقعيهما على لسان الواضع دون أن يترتب على ذلك أدنى فساد، وهذا دليل قاطع على أن تخصيص الكلمة بالدلالة على معناها إنما هو عمل لا يستند إلى اقتضاء عقلى .

### ثانيا: مصدر الدلالة الوضعية:

ينبغى لكى نتعرف مصدر الدلالة لدى القائلين بالوضع أن نفرق بين نظرتين متمايزتين إلى اللغة نجدهما معا - فى هذا الصدد - لدى معظمهم، هاتان النظرتان هما:

(أ) النظرة الغيبية، وهى تلك التى تتمثل فى آرائهم فى النشأة الأولى للغة وتحديد الواضع الأول لها.

(ب) النظرة التجريبية الواقعية، وهى تلك التى تركز على واقع اللغة، أى على دلالات الكلم فى إطار الاستعمال العرفى لها.

وسنحاول فيما يلى أن نقف وقفة متأنية إزاء هاتين النظرتين لنحدد سمات كل منهما لديهم من جهة، ثم لنبين أيهما كان هو المصدر الحقيقى للدلالة وأساس الحكم عليها فى نظرهم من جهة أخرى:

### (أ) الواضع الأول:

البحث فى نشأة اللغة أو فى واضعها الأول فى تراثنا هو بحث مستفيض، تشعبت فيه الآراء وتعارضت الأدلة، فهناك من يذهب إلى أن اللغة توقيفية وأن الله هو واضعها، وهناك من يرى أن منشأ اللغة هو التواطؤ والاصطلاح بين أبناء اللغة، وفريق ثالث يرجع بعض اللغة إلى التوقيف وبعضها الآخر إلى الاصطلاح على خلاف بين القائلين بهذا الرأى حول تحديد أى هذين القسمين أسبق فى النشأة<sup>(١)</sup>.

ولا يعنينا هنا متابعة هذا البحث متابعة تفصيلية، وإنما الذى يعنينا هو أن نشير بصدده إلى أمرين:

---

(١) انظر: مفتاح العلوم - ١٥١ - ١٥٢، المزهرة ج ١ ص ١٦. حاشية البنانى على شرح جمع الجوامع ص ١٩٥. وجدير بالذكر أن أيا من تلك الآراء لا يناهى القول بوضعية اللغة؛ إذ إن الاختلاف حول واضع اللغة لا يقوم إلا على أساس من الاتفاق حول القول بوضعيتهما.

**أولاً:** أن كثيراً من الذين أدلوا بدلوهم فى تلك القضية فى تراثنا كانوا على وعى بأن بحثهم فيها ليس سوى بحث غيبى لا جدوى من ورائه، ولا سبيل إلى الوصول به إلى نتيجة حاسمة - يتجلى ذلك فى تصريح بعض الأصوليين بأن «ذكر هذه المسألة فى الأصول فضول» وتصريح آخر بأن «الخلاف فيها طويل الذيل قليل النيل». وإنما ذكرت فى الأصول لأنها تجرى مجرى الرياضات التى يرتاض النظر فيها<sup>(١)</sup>.

فمثل تلك التصريحات من بعض الخائفين فى هذا البحث دليل قاطع على الوعى بأن الآراء التى أثيرت لديهم بصدده ما هى إلا حدوس وافتراضات لا سبيل إلى الجزم بأى منها.

وقد ترتب على هذا الوعى حكم كثير منهم على تلك الآراء بأن كلا منها جائز محتمل، وهذا ما يصرح به إمام الحرمين حيث يقول: «المختار عندنا أن العقل يجوز ذلك كله، وهذا رأى بعينه هو ما انتهى إليه كل من الباقلانى والغزالي فى هذا الصدد<sup>(٢)</sup>، وبديهى أن الحكم بجواز رأيين متعارضين فى قضية ما إنما هو فى الوقت نفسه تسليم بأن كلا منهما هو مجرد افتراض حدسى، وأن القضية التى يتعلقان بها إنما هى إحدى القضايا الجدلية التى لا سبيل إلى حسمها بمنهج علمى قائم على البراهين والأدلة العقلية.

فى ظل هذا الوعى لدى هؤلاء بطبيعة البحث فى تلك القضية ينبغى أن ننظر إلى الآراء التى نشأت لديهم فى إطارها (كالزعم بأن اللغة كلها حقيقة أو هى كلها مجاز) لا على أنها آراء قاطعة لديهم، أو أنها هى التى تمثل وجهات نظرهم فى الواقع اللغوى. بل على أنها مجرد آراء حدسية تتعلق بتلك النشأة الافتراضية الأولى للغة.

ولعل مما يدعم ذلك تعليق الغزالي على ما يراه الإسفرايينى من أن اللغة لا مجاز فيها، فهو يقول:

«ولا نظن بالأستاذ إنكاره الاستعارات مع كثرتها فى النظم والنثر، وتسويته بين تسمية الشجاع والأسد أسدا»<sup>(٣)</sup>.

فهذا التعليق من الغزالي يدل على أن إنكار الإسفرايينى للمجاز ينصرف إلى اللغة فى أصل وضعها، لا إلى اللغة فى واقعها الحى المشتمل على الحقيقة وعلى المجاز، والذى لا بد أن يكون ذلك الأستاذ - فيما يرجع الغزالي - على وعى بطبيعته.

(١) الآيات البيئات ج ٣ ص ٦٠.

(٢) انظر: المزهج ج ١ ص ٢٠ - ٢٣.

(٣) أبو حامد الغزالي/ المنحول من تعليقات الأصول ص ٧٥ تحقيق محمد حسن هيتو.

**ثانياً:** لم يكن ذلك الوضع الغيبي الأول يمثل فى نظر هؤلاء معيار الحكم على الدلالة كما ذهب إلى ذلك كثير من المعاصرين<sup>(١)</sup>، وسنرى - بعد قليل - أن طبيعة الاستعمال كانت هى أساس ذلك الحكم، ومعنى ذلك أن هؤلاء وإن خاضوا فى البحث عن الواضع الأول للغة لم يغفلوا عن حقيقة التطور اللغوى، أجل إن ذلك التطور فى نظرهم كان تطوراً نسبياً بطيئاً نحد من انطلاقته روح المحافظة التى عمقتها فى تراثنا عوامل وظروف خاصة، ولكن ذلك لا يعنى أن الوضع فى نظرهم هو ذلك الوضع الأول فحسب، وأن قولهم بوضعية اللغة لم يكن يعنى فى نظرهم سوى ثبات الدلالة وجمودها.

ولعل من المناسب هنا أن نعرض نصين من معجم الزمخشري (أساس البلاغة) كى نبين أنهما عند التأمل (ورغم ما يوحى به ظاهرهما) لا يناقضان بل يدعمان ما نحن بصدد إثباته من إيمان هؤلاء بتطور الدلالة، وما يستتبعه ذلك الإيمان من الوعى بأن الحكم على الدلالة لا يقوم إلا على أساس من النظر فى طبيعة الاستعمال.

يقول الزمخشري (فى مادة خ . ل . ق):

«خلق الخزاز الأديم والخياط الثوب قدره قبل القطع، واخلق لى هذا الثوب، وصخرة خلقاء ملساء، وخلق الثوب خلوقه واخلولق وأخلق.. (ثم يقول) ومن المجاز خلق الله الخلق أوجده على تقدير أوجبه الحكمة، وهو رب الخليفة والخلائق، وامرأة خليفة»<sup>(٢)</sup>.

ويقول فى مادة (ز . ي . غ):

«فيه زيغ عن الهوى، وزاغ عنه، وأزاغ الله قلبه، وقوم زائغون وزاغة.. ومن المجاز زاغت الشمس وزاغ البصر، وتزايغت أسنانه تمايلت، وزيّغت العود أقمت زيغه أى عوجّه»<sup>(٣)</sup>.

فظاهر هذين النصين قد يوحى بأن الدلالة الوضعية ثابتة فى نظر الزمخشري، لأنه قد حكم بمجازية المادتين السابقتين فى كثير من الاستعمالات الجديدة لهما، رغم أن من بين تلك الاستعمالات ما لا سبيل إلى القول بمجازيته لشيوعه وتداول استعماله كما فى «خلق الله الخلق» وكما فى «زاغت الشمس» مثلاً، ولكننا بالتأمل قد نرى خلاف ذلك؛ إذ

(١) انظر مثلاً: د. إبراهيم أنيس/ دلالة الألفاظ ص ١٢٤ الأجلو سنة ١٩٥٨م ود. شفيح السيد. التعبير

البياني ص ١١٢ - ١١٣ مكتبة الشباب سنة ١٩٧٧م.

(٢) الزمخشري. أساس البلاغة ص ١١٩. دار الكتب المصرية سنة ١٣٤١ هـ.

(٣) السابق/ ص ١٩٩.

الأمر في نظرنا يتعلق بتحديد مصطلح المجاز الشائع في هذا المعجم فهل كان الزمخشري يعنى بذلك المصطلح مدلوله الفني؟ أم أنه كان يعنى به مطلق التطور الدلالي والذي هو أعم من أن يكون تطوراً فنياً له جدته وطرافته (مجازاً فنياً) أو تطوراً شاع استعماله وتنوسى أصله فصار (حقيقة)؟

إن هذا الاحتمال الأخير هو ما نرجحه، ودليلنا على ذلك عدة أمور:

• أن الزمخشري حين يعرض لبعض تلك الاستعمالات في تفسيره «الكشاف» (وهو تفسير بلاغى بالدرجة الأولى) يفسرها على أنها حقائق لا مجازات (١).

• كثيراً ما يعرض الزمخشري في معجمه لما يسميه «مجاز المجاز» (٢) ومقتضى هذا أن الحكم على الدلالة في نظره غير ثابت، بل هو يتطور بتطور الاستعمال اللغوي، فالتطور الدلالي الأول قد يشيع فيصبح حقيقة يبنى على أساسها مجاز أو تطور دلالي آخر.

• وما يدعم هذا الفهم لدينا ما يصريح به الزمخشري نفسه، إذ يقول في تفسير قوله عز وجل ﴿ إِنَّكُمْ كُنْتُمْ تَأْتُونَنَا عَنِ الْيَمِينِ ﴾ [٢٨] ﴿الصفات﴾: «فإن قلت: قولهم أتاه من جهة الخير وناحيته مجاز في نفسه، فكيف جعلت اليمين مجازاً عن المجاز؟ قلت: من المجاز ما غلب في الاستعمال حتى لحق بالحقائق. وهذا من ذلك» (٣).

يمكننا القول بناء على ما تقدم: إن الوضع الأول لم يكن هو معيار الحكم على الدلالة في نظر من نحن بصددهم، وأنه من الإجحاف بهؤلاء أن نتخذ من بحثهم في قضية «الواضع الأول» ذلك البحث الذي ربما لم يكن أصيلاً لديهم (٤) - أقول: من الإجحاف أن نتخذ من هذا البحث لديهم مرآة تعكس كل نظراتهم في الدلالة، وهذا يدعوننا إلى محاولة الوقوف على الاتجاه الثاني لديهم في فهم مصدر الدلالة.

(١) انظر على سبيل المثال تفسيره لقوله عز وجل ﴿وإذ رآهت الأبصار﴾ «الكشاف» ج ٣ ص ٢٣٠، ولقوله جل شأنه: ﴿من أي شيء خلقه﴾ ج ٤ ص ١٨٥ الطبعة الأولى. المكتبة التجارية الكبرى بمصر سنة ١٣٥٤هـ.

(٢) انظر مثلاً: أساس البلاغة في مادتي (ق ش ب، ك و ش) ص ٣٦٦، ص ٣٩٠.

(٣) الكشاف ج ٣ ص ٢٩٩. وجددير بالذكر أن ما يقرره الزمخشري هنا لا يكاد يختلف عما يقرره علم اللغة المعاصر من أن «اللغة قاموس من المجازات التي فقدت مجازيتها بالتدرج» انظر: ستيفن أولمان/ دور الكلمة في اللغة ص ٧٦ ترجمة د. كمال محمد بشر مكتبة الشباب سنة ١٩٧٥.

(٤) من الجددير بالذكر أن هذه القضية قد أثبتت في الفكر اليوناني بنفس الصورة التي نجدها عليها في التراث العربي تقريباً. انظر: كمال يوسف الحاج، فلسفة اللغة ص ٢٢ وما بعدها، دار النشر للجامعيين - بيروت سنة ١٩٥٦م.

## (ب) الاستعمال العرفي:

حين يشيع استخدام الكلمة على السنة الجماعة اللغوية فى معنى مآ فإن هذا الشبوع يوثق ارتباطها بذلك المعنى، بحيث تصبح علاقتها به الأصل أو الأساس الذى تقاس إليه استعمالها الخاصة لدى الأفراد، تلك الاستعمالات التى قد تكون التزاما بها ومحافظة عليها، أو انحرافا عنها وخروجا عليها.

ونستطيع القول: إن كثيرا من باحثى الدلالة فى تراثنا قد نظروا إلى هذا الاستعمال الشائع على أنه أساس الدلالة ومصدرها، وأنه - من ثم - يمثل معيار الحكم على الاستخدامات الفردية للكلمات بالصحة أو الخطأ، وبالْحَقِيقَة أو بالمجاز، فلم يكن الوضع فى نظر هؤلاء سوى صورة لعلاقة الكلمة بالمعنى الذى يلازمها فى ذلك الاستعمال العرفى، ومن ثم شبه ذلك الاستعمال بالوضع تارة ففيل «عرف الاستعمال كالوضع»<sup>(١)</sup> وعرف به الوضع تارة أخرى ففيل «الوضع: غلبة استعمال اللفظ فى المعنى حتى يصير أشهر فيه من غيره»<sup>(٢)</sup>.

وإذا كان الوضع هو صورة للاستعمال العرفى فإن مغزى ذلك أن وضعية الدلالة أمر غير ثابت، وذلك لأن طبيعة الاستعمال قابلة للتطور، فإن الاستخدام الفردى للكلمة فى معنى جديد قد يجد قبولا من الجماعة اللغوية فتداوله الألسنة، الأمر الذى يخلق جدته، فيصبح بذلك عرفا أو وضعاً آخر.

يقول عبد القاهر الجرجانى فى توجيه الاستعارة فى قول الشاعر:

«قالوا أينظم فارسين بطعنة»

«اللفظة وقعت فى الأصل لما يجمع فى السلوك من الحبوب والأجسام الصغار؛ إذ كانت تلك الهيئة فى الجمع تخصصها فى الغالب، وكان حصولها فى أشخاص الرجال من النادر الذى لا يكاد يقع، وإلا فلو فرضنا أن يكثر وجوده فى الأشخاص الكبيرة لكان لفظ النظم أصلا وحقيقة فيها كما يكون حقيقة فى نحو الحبوب»<sup>(٣)</sup>.

فعبد القاهر فى هذا النص يفرق بين دالتين للفعل «ينظم»: إحداهما دلالة الوضعية على الجمع بين الحبوب والأجسام الصغار، والثانية دلالة الفنية فى عبارة

(١) المستصفى / ٧٠.

(٢) القرافى: شرح تنقيح الفصول فى اختصار المحصول فى الأصول ص ٢٠ تحقيق طه عبد الرؤوف سعد. دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع ١٣٩٣هـ.

(٣) أسرار البلاغة / ٤١.

الشاعر على الجمع بين أشخاص الرجال، وقد قامت تلك التفرقة لدى عبد القاهر على أساس النظر إلى طبيعة استعمال الفعل في هاتين الدالتين: فالاستعمال الأول هو الأصل والغالب، أما الاستعمال الثانى فهو على حد تعبيره «من النادر الذى لا يكاد يقع».

والفرضية التى يسوقها عبد القاهر فى آخر النص ذات دلالة واضحة فيما نحن بصدد إثباته الآن من أن الدلالة الوضعية فى نظر هؤلاء لم تكن تتسم بالثبات والجمود، بل هى قابلة للتطور بتطور طبيعة الاستعمال، فلو أن النظم قد كثر استخدامه فى الأشخاص لما كنا حينئذ أمام استخدام مجازى، بل أمام استخدام وضعى جديد، وتلك الفرضية هى ما يؤكددها أحد معاصرى عبد القاهر إذ يقول:

«قد يصير المجاز حقيقة فى اللغة، بأن يحصل من أهل اللغة عرف ثان، فيصير كمواضعة ثابتة»<sup>(١)</sup>.

لقد قامت تلك النظرة على أساس أن الدلالة غير الوضعية (المجازية) تستمد قيمتها من تفردها أو ندرة استعمالها؛ لأنها حينئذ يكون لها جدتها وطاقاتها التى تستلفت انتباه السامع وتثير تأمله، فتحقق له بذلك متعة فنية خاصة لا يجدها فى الدلالة الوضعية المألوفة، فالألفة تخلق الجدة، وتعفى على جمال الأشياء، وقد قال أحد فلاسفة القرن الرابع الهجرى فيما يشبه أن يكون تأصيلا نظريا لتلك الظاهرة السيكلوجية:

«إن النفس تأخذ من الأخبار المستطرفة والأحاديث الغريبة عندها شبيها بما يأخذه الجسم من أقواته، وما حصلته النفس من العلوم والمعارف، فإعادته عليها بمنزلة الغذاء من الجسم الذى اكتفى منه، فإذا أعيد عليه غذاء هو الأول ثقل عليه، واستعفى منه»<sup>(٢)</sup>.

وقد ترتب على ذلك تصريح كثير من النقاد والبلاغيين بأن التعبير المجازى المتعارف لا سرقة فيه، لأنه حينئذ يكون قد فقد طرافته، وتخلى عن تفرده، وانتظم فى سلك العرف العام الذى لا فضل فيه لأحد دون آخر، ولا يختص به فرد دون فرد، فالأمدى ينفى السرقة عن قول البحرى:

ويبيت يحلم بالمكانم والعللا حتى يكون المجد جل منامه

(١) الحسن بن متويه النجرانى المعتزلى/ التذكرة فى أحكام الجواهر والأعراض ص ٣٨ تحقيق د. سامى نصر لطيف وفيصل بدير عون. دار نشر الثقافة سنة ١٩٧٥م. وتلك الفكرة تشابه مع ما يشير إليه أحد علماء اللغة المعاصرين إذ يقول: «كثرة الاستعمال تبلى الكلمات فى معناها وفى صيغتها ولا سيما إذا كانت من الكلمات المعبرة، لأن قيمتها التعبيرية تتضاءل بسرعة فى الاستعمال فتصبح الكلمة معتمة بالية». فندريس/ اللغة ص ٢٧٤.

(٢) مسكويه/ الهوامل والشوامل/ ٣١٤.

وذلك لأن التعبير المجازى فيها متداول؛ إذ إنه «جار على ألسنتهم أن يقولوا لمن أحب شيئا أو استكثر منه: فلان لا يحلم إلا بالطعام، وفلان لا يحلم إلا بفلاتة من شدة وجده بها، وهذا الزنجي ما حلمه إلا بالتمر، ولا يقال لمن كانت هذه سبيله سرق»<sup>(١)</sup>.

فعبارات الأمدى تدل دلالة واضحة على أن ندرة الاستعمال المجازى هي سر قيمته، ومقتضى ذلك أن الدلالة الوضعية هي قرينة الاستعمال الشائع، وقد كان لذلك أثره في تحديد إحدى السمات التي تفرق بين الحقيقة والمجاز في نظر الأصوليين، فمن سمات المجاز عندهم أن يتبادر غيره إلى الفهم لولا القرينة، عكس الحقيقة فإنها تعرف بأنها لا يتبادر غيرها لولا القرينة<sup>(٢)</sup>.

فتفسير هذا «التبادر» في الدلالة الحقيقية أمر ميسور في ضوء ما تقدم، وذلك لأن تلك الدلالة لذيوها وكثرة تداولها في الاستعمال قد أصبحت عرفا مألوفاً لا يكاد يغيب عن الخاطر.

### (ج) مفهوم الوضع:

لم يكن الوضع في نظر هؤلاء - إذن - عملاً قصدياً تحدد به العلاقة بين الكلمة ومعناها كما تسن اللوائح وتشرع القوانين، فإذا قيل مثلاً إن الوضع هو «تعيين اللفظة بإزاء معنى بنفسها»<sup>(٣)</sup>، أو هو «تخصيص الشيء بالشيء بحيث إذا أطلق الأول فهم منه الثاني»<sup>(٤)</sup> فإن ذلك لا يعنى أن المواضع هي فعل فرد بعينه أو أفراد بأعينهم؛ إذ إن المقصود بالتعيين أو التخصيص ما ينتج عن تداولها في الاستعمال العرفي من توطيد علاقة الكلمة بمعناها - أجل إن ذلك الاستعمال هو استعمال فردى في أساسه، ولكن هذا الأخير لا يصير وضعاً إلا إذا ذاع وتداولته الألسنة، فأصبح بذلك عرفاً عاماً غير منسوب إلى أحد بعينه.

إن الدلالة الوضعية بالنسبة للفرد المتكلم هي صورة مجردة (غير منطوقة) تختزنها ذاكرته عن طريق السماع كى يقيس إليها حين يسمع أو حين ينطق فيفهم عن الآخرين، ويفهم عنه الآخرون، فالفرد لا ينشئ أوضاع اللغة، بل يتلقاها عن العرف، ويحصلها

(١) الموازنة ص ١٤٩، وانظر الوساطة ص ١٨٦.

(٢) انظر: القاضى عضد الملة: مختصر المنتهى الاصولى ص ١٤٧. المطبعة الاميرية بمصر سنة ١٣١٦هـ، وكذا اللمع - الشيرازى ص ٥.

(٣) السكاكى ص ١٥٢.

(٤) الزهر ص ٣٨. وانظر الآيات البيئات ج ٣ ص ٥٣.

عن الجماعة، ولعل هذا ما عناه عبد القاهر حيث يقول عن معرفة الفرد بالفاظ اللغة: «إن العلم بذلك لا يعدو أن يكون علما باللغة، وبأنفس الكلم المفردة وبما طريقه الحفظ دون ما يستعان عليه بالنظر، ويوصل إليه بإعمال الفكر»<sup>(١)</sup>.

الوضع - إذن - صورة مجردة لعلاقة الكلمة بمعناها في عرف الاستعمال، أو لنقل بعبارة معاصرة: إن الدلالة الوضعية هي لغة لا كلام<sup>(٢)</sup>، ولعل في تعريفى الوضع السابقين ما يدعم هذا الفهم، فلقد قيد التعريف الأول تعيين اللفظة إزاء المعنى بقيد هو (بنفسها)، وعلق التعريف الثانى تخصيص الشيء بالشيء بشرط هو (بحيث إذا أطلق) وهذا وذاك يدلان على أن كلا من التعريفين إنما يرصد العلاقة بين اللفظة ومعناها فى صورتها المجردة فى الذهن أو فى المعجم لا فى تحققها فى استعمال فعلى.

وعلىنا أن نسأل الآن: إذا كان الوضع فى هذا التصور هو تجريد صورة لعلاقة الكلمة بمعناها فى الاستعمال العرفى فما ملامح تلك الصورة؟ وما أثرها فى الحكم على الاستعمال الفردى للكلمة؟

إن الكلمة فى إطار الاستعمال العرفى تتحدد لها علاقتان تتآزران معا فى رسم صورتها الوضعية، ومن ثم فإن النظر فى استعمالات تلك الكلمة، ثم الحكم عليها بالحقيقة أو بالمجاز لا يتم إلا فى ضوء من تمثل هاتين العلاقتين: وهاتان العلاقتان هما:

#### (١) علاقة رأسية أو إشارية:

أى علاقة الكلمة بمعناها ودلالاتها فى عرف الاستعمال، وهى تشمل علاقتها بالشيء (المشار إليه) كدلالة كلمة «أسد» على الحيوان المعروف، ودلالة كلمة «يد» على الجارحة مثلا، ثم علاقتها بمجموعة الخواص التى تميز ذلك المشار إليه فى عرف الاستعمال، فالشجاعة والأنياب والمخالب مثلا هى جزء من الدلالة العرفية لكلمة أسد، وعلى هذا الأساس كان تبرير القول بأن الاستعارة مجاز لغوى لدى السكاكى، وذلك لأن فيها تجاوزا عن بعض الخواص الدلالية للكلمة، وذلك على حد قوله:

«إنا لو ادعينا للشجاع الأسدية فلا نتجاوز حديث الشجاعة حتى ندعى للرجل صورة الأسد وهيبته وعبالة عنقه ومخالبه وأنيابه وما له من سائر ذلك من الصفات البادية لحواس الأبصار، وإن كانت الشجاعة من أخص أوصاف الأسد وأمكنها، لكن

(١) دلائل الإعجاز / ٣٠٣.

(٢) انظر: اللغة العربية معناها ومبناها / ٣١٦.



اللغة لم تضع الاسم لها وحدها، بل لها فى مثل تلك الجثة وتلك الصورة، وهاتيك الأنياب والمخالب إلى غير ذلك» (١).

وعبارات السكاكى هنا تدل (فوق دلالتها على أن ارتباط الكلمة بخواص المشار إليه أمر يرجع إلى العرف اللغوى) على أن هذا العرف له أثره فى إبراز إحدى تلك الخواص وتوطيد علاقتها أكثر من سواها بالكلمة الدالة، فالشجاعة - مثلا - هى أبرز الخواص الدلالية لكلمة أسد، وهذا ما أشار إليه عبد القاهر حين بين أن الطيب فى المسك والحلاوة فى العسل، والمرارة فى الصاب، والشجاعة فى الأسد، والفيض فى البحر، وما إلى ذلك، قد تعرف كونها أصولا فيها، وأنها أخص ما توجد فيه بها، فكل أحد يعلم أن أخص المنيرات بالنور الشمس، فإذا أطلقت ودلت الحال على التشبيه لم يخف المراد، ولو أنك أردت من الشمس الاستدارة لم يجز أن تدل عليه بالاستعارة ولكن إن أردتها من الفلك جاز، فإن قصدتها من الكرة كان أبين، لأن الاستدارة من الكرة أشهر وصف فيها (٢).

وجلى أن عبد القاهر فى هذا النص يتخذ من تلك الأصول المتعارفة فى الكلمات أسسا ينبغى مراعاتها عند استعارتها، فكان العرف اللغوى فى نظره لا يحدد فقط الدلالة الوضعية للكلمات، بل إنه يرسم - كذلك - خطوات الدلالات المجازية، ويحدد معالمها أو لنقل بعبارة أخرى: لم يكن التعبير الفنى - فى هذا التصور - إدراكا متميزا أو خلقا جديدا لدلالة متفردة، بل هو عزف على وتر المؤلف، ودوران فى فلك المعارف. يقول فى ذلك أحد الباحثين:

لقد حرص البلاغيون «على ألا يجاوزوا العرف الأشهر الذى يرى فى البدر نموذجا من الحسن وحسب، ومن ثم تخرج الدلالة الالتزامية من نطاق الإدراك الفردى المتميز من أى نموذج عام يراد له أن يطغى ويستبد، وهكذا ساروا فى محاولة فض الكلمات من دلالتها الحقيقية ابتغاء ملئها بمعنى الجنس أو النموذج الذى يهب لها كرامة متوهمة» (٣).

## (٢) علاقة أفقية أو سياقية:

وهى علاقة الكلمة بمجموعة الكلمات التى تتوارد معها (٤) معجميا فى الاستعمال العرفى. فلكل مادة معجمية فى ذلك الاستعمال دائرة خاصة من المواد المعجمية الأخرى

(١) مفتاح العلوم/ ١٥٧، وانظر: أسرار البلاغة ص ١٩٧ - ١٩٨، وكذا ص ٢٨٨، ص ٣٢٩.

(٢) أسرار البلاغة ص ٢٠٢ - ٢٠٣، وانظر دلائل الإعجاز ص ٣٣٢.

(٣) د. مصطفى ناصف. الصورة الأدبية. دار مصر للطباعة ص ٥٧.

(٤) انظر فى مفهوم «التوارد المعجمى»: د. تمام حسان. الأصول. دار الثقافة - الدار البيضاء، سنة ١٩٨١م ص ٣٣١ - ٣٣٢.

التي تلامها بحيث يصبح استخدام الكلمة مع كلمات تلك الدائرة قرين «الدلالة المعجمية» لها، وبالتالي فإن الخروج بها عن مجال تلك الدائرة يعد انحرافاً عن تلك الدلالة إما بالخطأ أو بالمجاز.

وحين نتأمل «أساس البلاغة» للزمخشري، نجد - في عمومه - يدور حول تلك العلاقة التي نحن بصددتها، فالمنهج الذي سار عليه الزمخشري في هذا المعجم، هو محاولة تحديد الدلالات المعجمية للكلمة عن طريق تسجيل «دائرة التوارد» في كل مادة يتناولها. فهو يقول في مادة (ج . ن . ح) على سبيل المثال:

«جنحوا للسلم وجنحوا إليه، وحنحت الشمس للغروب، وحنح الليل: مال للذهاب أو المجيء، ويقال: جنح الأصيل. قال النمر:

قطعت بسمحة كالفحل عجل مواشكة إذا جنح الأصيل

وحنحت السفينة: بلغت ماء رقيقاً فلصقت بالأرض لا تمضي، وحنح الطائر: كسر جناحيه للوقوع... واجتنح على الشيء: انكب عليه ومال. قال ابن الرقاع يصف ثورالوحش:

يسيت يحفر وجه الأرض مجتتح إذا اطمأن قليلاً قام فانتقل(١)

فالزمخشري في هذا النص يحدد الدلالة المعجمية لمادة (ج . ن . ح) عن طريق تحديد دائرة التوارد المعجمي لها، وإيراده لبعض الآيات القرآنية أو أبيات الشعر يدل على أن وسيئته في تحديد دلالة المادة هي استقراء النصوص التي ترد فيها استقراء يمكنه من تجريد وجوه التوارد الشائعة لها.

وقد درج الزمخشري - كما أسلفنا - على أن يعقب بعد تحديده للدلالة المعجمية - لكثير من المواد - بقوله: «ومن المجاز كذا»، فهو في تلك المادة يقول: «ومن المجاز: خفض له جناحه، وهو مقصوص الجناح للعاجز، وسال جناح الوادي: أي جانباه وكسروا جناحي العسكر».

ولعلنا نلاحظ هنا أن المواد المعجمية التي ورد منها في هذا النص (خفض - مقصوص - سال الوادي - كسروا العسكر) لم يرد أي منها عند تحديد الدلالة الأولى (غير المجازية) لمادة (ج . ن . ح) ومغزى ذلك أن المجاز في نظر الزمخشري هو قرين تضام الكلمة مع كلم أخرى غير تلك التي شاع تواريخها معها في عرف الاستعمال.

(١) أساس البلاغة ص ٦٥ - ٦٦.

ومن هذا المنطلق كان «التوارد المعجمي» معياراً من المعايير التي اصطنعها النقاد والبلاغيون. فهذا هو القاضى الجرجاني يحكى لنا أن من عابوا قول المتنبي:

عوابس حلّى يابس الماء حزمها      فهن على أوساطها كالمناطق

قالوا: الماء لا يوصف باليبس، وإنما يقال: جمد الماء وجمس السمن وييس العود والنبت ونحو ذلك. قال المحتج: قد جاء عن العرب وصف الماء باليبس. قال بشر:

تراها من يبيس الماء شهباً      مخالط درة فيها غرار

قالوا: وقد استعار الجموس فى الماء ذو الرمة فقال:

ونقرى سديف اللحم والماء جامس

قال الخصم: أما يبيس الماء فإن العلماء رووا عن العرب أنها تسمى العرق يبيس الماء، فليس هو من هذا الباب بسبيل، وأما بيت ذى الرمة فقد رده الأصمى وعاب ذا الرمة به<sup>(١)</sup>.

فكل من ناقدى المتنبي والمحتجين له إنما ينظر إلى الخطأ أو الصواب فى توارد مادة (ى . ب . س) مع كلمة الماء، والذي يلفت النظر أن كلا من الفريقين يبرر ما يراه فى هذا التوارد بما روى عن العرب، الأمر الذى يدل على أن توارد الكلمة فى نظريهما لا يتحدد إلا فى ضوء الاستعمال العرفى لها، فإذا كان ذلك الاستعمال هو أساس تحديد العلاقة الرأسية للكلمة بدلالاتها المعجمية فإنه يحدد بالتالى علاقتها الأفقية بما يصلح للتوارد معها - معجمياً - من الكلم.

وعلى هذا الأساس بنى عبد القاهر الجرجاني حكمه بالخطأ والسخف على قول عبيد الله بن زياد: افتحوا لى سيفى: «وذلك أن الفتح خلاف الإغلاق فحقه أن يتناول شيئاً هو فى حكم المغلق والمسدود، وليس السيف بمسدود، وأقصى أحواله أن يكون كونه فى الغمد بمنزلة كون الثوب فى العكم والدرهم فى الكيس والمتاع فى الصندوق، والفتح فى هذا الجنس يتعدى أبداً إلى ألوعاء المسدود على الشيء الحاوى له لا إلى ما فيه، فلا يقال: افتح الثوب، وإنما يقال: افتح العكم، وأخرج الثوب، وافتح الكيس...»<sup>(٢)</sup>.

فمادة «ف ت ح» فى نظر عبد القاهر لا يتوارد معها من الكلمات إلا ما كان دالا على المغلق والمسدود كالعكم والكيس، أما السيف فإنه لا يتوارد معها، بل يتوارد مع

(١) الوساطة / ٤٦٦ - ٤٦٧.

(٢) أسرار البلاغة ص ٤.

مادة أخرى هي الإخراج - ولا يفوتنا هنا أن نلاحظ أن كلا من كلمتي «افتحوا» و«سيفي» يراد بها معناها الوضعي، ومعنى ذلك أن الخطأ الذي يحسه عبد القاهر في العبارة المذكورة لا يرجع إلى العلاقة الرأسية في الكلمتين، بل إلى العلاقة الأفقية، أي في تضامهما في عبارة واحدة حيث لا سند لهذا التضام من العرف.

بقى أن نشير إلى أن الخروج بالكلمة عن دائرة التوارد المعجمي لها لم يكن - في نظر هؤلاء - مثارا للخطأ دائما، بل إنه قد يكون في نظرهم انحرافا مجازيا إلى دلالة فنية، وذلك إذا كانت تمت علاقة (تبرر هذا الخروج) بين الدلالة الوضعية للكلمة ودلالاتها في الاستخدام الجديد، وهذا ما سنعود إليه عند حديثنا عن المعنى البلاغي.

\* \* \*

# المعنى النحوى



الفصل

الثامن

المبحث الأول: مفهوم معانى النحو

المبحث الثانى: التعدد والاحتمال في الدلالة النحوية

## المبحث الأول: مفهوم معانى النحو

إذا كانت الكلم المفردة لم توضع لإفادة معانيها بل لكى تألف فى جمل فتفيد فإن ائتلافها وإفادتها يتوقفان على معانى النحو ووظائفه، فبدون تلك المعانى تكون الكلمات عبارة عن كم متراكم لا رابط بين عناصره، وتظل المعانى الموضوعية إزاءها على استقلالها وتجردها فى الذهن.

يقول عبد القاهر فى ذلك:

«إنا إن بقينا الدهر نجهد أفكارنا حتى نعلم للكلم المفردة سلكا ينظمها، وجامعا يجمع شملها ويؤلفها، ويجعل بعضها بسبب من بعض غير توخى معانى النحو وأحكامه فيها طلبنا ما كل محال دونه»<sup>(١)</sup>.

ومصطلح «معانى النحو» هو أحد المصطلحات التى برزت فى كتابات عبد القاهر بشكل ملحوظ لم نره لدى أحد من سابقه أو لاحقيه، وقد كان وراء ذلك دون شك أن تلك المعانى تمثل أحد مستويين من مستويات المعنى أقام عليهما نظريته الشهيرة فى النظم، فالنظم هو على حد تعبيره: «توخى معانى النحو بين معانى الكلم»<sup>(٢)</sup>، وقد كان إبراز التمايز بين هذين المستويين من مستويات المعنى هدفا من الأهداف التى ركز عليها عبد القاهر فى تلك النظرية، فهو يقول مثلا:

«إن النظم إنما هو أن الحمد من قوله تعالى: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾<sup>(٣)</sup>

الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ ﴿١﴾ [الفاتحة] مبتدأ والله خير، ورب صفة لاسم الله تعالى ومضاف إلى العالمين، والعالمين مضاف إليه، والرحمن الرحيم صفتان كالرب، فانظر هل يتصور فى شيء من هذه المعانى أن يكون معنى اللفظ؟ وهل يكون كون الحمد مبتدأ معنى لفظ الحمد؟ أم يكون كون «رب» صفة وكونها مضافا إلى العالمين معنى لفظ الرب»<sup>(٣)</sup>؟

(١) دلائل الإعجاز / ٣٠٠. (٢) السابق / ٢٧٦. (٣) السابق / ٣٤٧.

فالنظم فى العبارة القرآنية هو فى نظر عبد القاهر العلاقات النحوية بين مدلولات ألفاظها، تلك العلاقات التى نشأت عن طريق ترتيب الألفاظ بحيث يمثل كل منها بابا من أبواب النحو، وبحيث يكون لكل لفظ مع معناه المعجمى معنى أو وظيفة نحوية، فإذا كان للفظ «الحمد» مثلا معناه المعجمى المدلول عليه بمادته فإن له معناه النحوى المدلول عليه بموقعه وهو كونه مبتدأ يقتضى خبرا هو الجار والمجرور بعده، وعن تلاقى هاتين الدالتين فى كلمات العبارة تحقق النظم وكانت الفائدة<sup>(١)</sup>.

ومن الجدير بالملاحظة فى هذا المقام أن مصطلح «معانى النحو» فى نظر عبد القاهر هو أعم من مصطلح «النحو» لدى علماء اللغة المعاصرين، فهو عنده يشمل كل المعانى الوظيفية (غير المعجمية) التى تؤديها الكلمات المؤلفة فى نسق كلامى سواء أكانت تلك الوظائف منبثقة عن قوالب تلك الكلمات وبنياتها (الصرفية) أم عن ترتيبها والموقع (النحوى) الذى يشغله كل منها.

ولقد كان لهذا العموم فى مصطلح «معانى النحو» ما يبرره فى تراثنا؛ إذ إن علم النحو فى هذا التراث قد شمل كثيرا من المباحث التى يعالجها علم اللغة المعاصر تحت مصطلح الصرف، وذلك - على سبيل المثال - كتقسيم الكلمة إلى أقسامها الثلاثة: الاسم والفعل والحرف، ومن ثم رأينا عبد القاهر كثيرا ما يتحدث فى عرضه لنظرية النظم عن معانى تلك الأقسام، وهولا يعنى سوى معانيها أو وظائفها الصرفية التى هى من معانى النحو فى نظره.

فى ضوء تلك الملاحظة يمكننا أن نرصد معانى النحو لدى عبد القاهر ومن لف لفه فى مجالين رئيسين هما:

٢- معانى البناء

١- معانى التقسيم.

### أولا - معانى التقسيم

نقصد بمعانى التقسيم المعانى الوظيفية التى تؤديها أقسام الكلم (الاسم . الفعل . الحرف)، ولا يعنى بذلك (كما لم يعن أحد ممن نحن بصدد استعراض آرائهم) أن أيا من تلك الأقسام يؤدي وظيفته وحده، وإنما يعنى رصد الوظيفة الخاصة بكل قسم منها حين

(١) تتشابه نظرة عبد القاهر إلى كل من المعانى المعجمية ومعانى النحو فى النظم مع نظرة «فندريس» أحد علماء اللغة المعاصرين إلى ما أسماه «دال الماهية» و«دال النسبة» فى الكلام فهو يقول: «... يجب أن تفهم من دوال الماهية تلك العناصر اللغوية التى تعبر عن ماهيات التصورات، فهنا (فى المثال الذى ضربه وهو: الحصان يجرى) ماهية الحصان وماهية الجرى، وتفهم من دوال النسبة العناصر التى تعبر عن النسب بين الماهيات هنا كون الجرى المسند إلى الحصان محمولا على الشخص الثالث المفرد الإخبارى، وعلى ذلك تعبر دوال النسبة عن النسب التى يقيهما العقل بين دوال الماهية». ج. فندريس: اللغة. ترجمة د. عبد الحميد الدواخلى ود. محمد القصاص ص ١٠٤ الأنجلو سنة ١٩٥٠م.

يكون عنصرا من عناصر الكلام مؤديا بوظيفته تلك دورا خاصا فى تشكيل دلالة أو معناه الجملى، وقد صاغ عبدالقاهر ذلك صياغة قاطعة حيث قال:

«ومختصر الأمر أنه لا يكون كلام من جزء واحد، وأنه لا بد من مسند ومسند إليه»(١).

وفيما يلى سنتناول تلك الأقسام الثلاثة لنحدد الوظيفة المنوطة بكل قسم منها فى نظر هؤلاء:

### (أ) الاسم:

إذا كانت علاقة الإسناد كما يبدو من عبارة عبد القاهر السابقة (وكما سيتضح لنا فى الفصل التالى) هى العلاقة الأساسية فى الكلام فإن الاسم يمثل عنصرا جوهريا فيها فلا بد فى كل علاقة إسنادية من أن يكون الاسم أحد طرفيها، هذا فضلا عن أنه قد يشغل طرفيها (المسند والمسند إليه) معا، وقد سبقت إشارة عبد القاهر إلى أنه لا يعقل إلا من مجموع جملة فعل واسم، أو اسم واسم، ومقتضى ذلك أن وظيفة الاسم أساسية فى دلالة الكلام.

ولكى نتبين تلك الوظيفة علينا أن نسأل: إذا كان الاسم صالحا بطبيعة مبادئه لشغل طرفى العلاقة الإسنادية فما هى وظيفته فى كل موقع منهما؟

وتقتضينا الإجابة عن هذا التساؤل أن نشير إلى أن الفائدة وإن تعلقت - فى نظر عبد القاهر - بمجموع الجملة فإن الأصل فيها فى نظره (وفى نظر سواه كما سنرى) هو المسند، ولا يعنى ذلك أن المسند فى ذاته ذو فائدة، وإنما يعنى أن المسند هو البنية الأساسية التى تقوم عليها فائدة الجملة، وهذا ما يصرح به القاضى عبد الجبار إذ يقول:

«إن موضع الفائدة هو الخبر، لا فى مقدمته التى الخبر متعلق بها ومضاف إليها، وذلك مما لا بد منه، لأن الشخص والعين لا يصح معنى الخبر فيهما، وإنما يصح فى أحوالهما وأحكامهما وأفعالهما وسائر ما يتصل بهما، فإذا قال القائل: زيد ضارب فالخبر وإن كان قد يطلق على جملة فهو فى الاسم الثانى دون الاسم الأول المذكور تعريفا ووصلةً إلى إفادة المراد... ولهذه الجملة قالوا: إن الخبر ما يصح السكوت عليه، لأن الفائدة تتم به»(٢).

(١) دلائل الإعجاز ص ٥.

(٢) القاضى عبد الجبار. المغنى فى أبواب التوحيد والعدل ج ١٥ التنبؤات والمعجزات. ص ٣١٩.

فالقاضي عبد الجبار يطلق مصطلح الخبر (وهو قرين الفائدة عنده) تارة على مجموع الجملة، وتارة أخرى على المسند أو الخبر بمفهومه النحوي فقط، وعباراته تدل على أن إطلاق الخبر على الجملة إنما هو من باب تسمية الكل باسم الجزء أو العنصر الفعال فيه، وفي ذلك دلالة على أن وظيفة الاسم حين يقع مسندا تختلف عنها حين يقع مسندا إليه، فإذا كان «ضارب» في المثال المذكور هو أصل الخبر وأساس الفائدة فإن «زيد» إنما ذكر تعريفا ووصلة إلى إفادة المراد، ووظيفته هي مجرد الإشارة إلى الشخص المسمى به.

على أن القاضي عبد الجبار في نصه السابق لم يحدد طبيعة الوظيفة التي يؤديها الاسم المسند، وأثر تلك الوظيفة في فائدة الجملة أو معناها، وهذا ما تكفل به عبد القاهر من بعده، فهو يقول:

«إن المبتدأ لم يكن مبتدأ لأنه منطوق به أولا، ولا كان الخبر خبرا لأنه مذكور بعد المبتدأ، بل كان المبتدأ مبتدأ لأنه مسند إليه ومثبت له المعنى، والخبر خبرا لأنه مسند ومثبت به المعنى، تفسير ذلك أنك إذا قلت زيد منطلق فقد أثبت الانطلاق لزيد وأسندته إليه، فزيد مثبت له، ومنطلق مثبت به».

والمقصود بمصطلح المعنى الوارد في هذا النص هو المعنى المعجمي للمسند، فوظيفة المسند هي إثبات المعنى المدلول عليه بمادته المعجمية إلى المسند إليه، ومقتضى ذلك أن علاقة الاسم بمدلوله حين يكون مسندا إليه تختلف عن علاقته به حين يكون مسندا، فعلاقة زيد (في مثال عبد القاهر السابق) بسماء أو مدلوله هي علاقة إشارية محضة<sup>(١)</sup>. أما كلمة «منطلق» (وهي وصف مشتق ذو قالب صرفي خاص) فإن علاقتها بالمعنى المستفاد من مادتها المعجمية (الانطلاق) هي علاقة وظيفية، حيث إنها تثبت ذلك المعنى للمسند إليه، فتجعله بذلك أساسا لمعنى الجملة برمتها. وفي ضوء هذا الفارق نستطيع أن نفهم عبارة صاحب «نقد النثر» التي تقول:

«الاسم ليس يقع به حكم البتة إلا أن يكون مشتقا من وصف»<sup>(٢)</sup>. فتخصيص الاسم المشتق بالحكم إنما قام - فيما نرى - على أساس أن له دائما (دون اسم الذات) قالبا صرفيا تتأدى به وظيفة ذلك الحكم.

(١) تنفق دلالة المسند إليه في تلك النظرة مع الدلالة التي تحدث عنها منطقة ذلك العصر في مقولة (الجوهر) فلقد قالوا: «الالفاظ التي تدل على الجواهر تدل على ذات فقط، ولا تدل على أمر تنب إليه هذه الذات» انظر: ابن سينا/ الشفا/ المقولات ص ٥٨ تحقيق الأب قنوتى. الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية ١٣٧٨ هـ / ١٩٥٩ م.

(٢) انظر: نقد النثر ص ٢٢.



هذا الإحساس بالتمايز بين الاسم حين يقع مسندا إليه وحين يقع مسندا والذي يرجع إلى اختصاصه في الحال الأخيرة بوظيفة الإثبات أو الحكم - أقول: هذا الإحساس قد دفع عبد القاهر إلى تخريج الصورة المقابلة تخريجا لا يخلو من غموض لديه، ولكنه (وهذا ما يعيننا) يؤكد هذا التمايز في نظره، وأعنى بالصورة المقابلة التي يكون فيها المسند اسم ذات، لا وصفا مشتقا - يقول عبد القاهر: «إذا قلت أخوك زيد وجب أن تكون مثبتا بزيد معنى لأخوك»<sup>(١)</sup> وغموض هذا الرأي يرجع إلى أن عبد القاهر لم يوضح لنا كيف يثبت بزيد معنى مع أنه اسم شخص أو عين مما لا يصح معنى الإخبار فيهما كما صرح القاضي عبد الجبار من قبل، وهذا ما تكفل السكاكي بتوضيحه، فهو يرفض الرأي القائل بأن المشتق لدلالته على معنى نسبي متعين للخبرية تقدم أو تأخر، وأن اسم الذات متعين للمبتدئية تقدم أو تأخر، ثم يعلل هذا الرفض قائلا:

«فإن المنطلق لا يجعل مبتدأ إلا بمعنى الشخص الذي له الانطلاق، وأنه بهذا المعنى لا يجب كونه خيرا، وأن زيدا لا يوقع خيرا إلا بمعنى صاحب اسم زيد، ويكون المراد من قولنا: المنطلق زيد: الشخص الذي له الانطلاق صاحب اسم زيد»<sup>(٢)</sup>.

فالسكاكي هنا يوضح أن المشتق واسم الذات حين يتبادلان موقعيهما فإنه لا بد من التأويل في كل منهما كي يتناسب مع موقعه الجديد ويؤدي وظيفة الآخر، فالمنطلق إذا ورد مسندا إليه لا بد من تأويله بمعنى الشخص، وزيد إذا ورد مسندا لا بد أن يؤول بمعنى المشتق (صاحب اسم زيد).

ولعله من المناسب هنا أن نشير إلى أن علم اللغة المعاصر قد أشار إلى مثل هذا التأويل الذي يشير إليه السكاكي وبرره بأن «العقل قادر على تحويل الصفة إلى اسم، أو تحويل الاسم إلى صفة، ففي مثل قولنا: الرجل صادق يلعب الخير «صادق» دور الصفة للاسم ولكن حين تعكس العبارة إلى «الصادق رجل» فإن الاسم تحول بحكم المقولة النحوية وهي الخبرية إلى صفة، بينما صار «الصادق» الاسم المحتاج إلى مسند إليه»<sup>(٣)</sup>.

يمكننا القول - إذن - بناء على ما تقدم من نصوص: أن دلالة الاسم على معناه حين يكون مسندا إليه تختلف عنها حين يكون مسندا، فهي في الحال الأولى دلالة إشارة، أما في الحال الثانية فهي دلالة توظيف، أو لنقل - مستخدمين مصطلحي فندريس-: إن الاسم حين يقع مسندا إليه يكون دالا من دوال الماهية، أما حين يقع مسندا فإنه يكون دالا من دوال النسبة.

(١) دلائل الإعجاز ص ١٤٦ - ١٤٧.

(٢) مفتاح العلوم ص ٩٢.

(٣) انظر: د. مصطفى مندور/ اللغة بين العقل والغمارة ص ٣٣. منشأة المعارف بالإسكندرية سنة ١٩٧٤.

## (ب) الفعل،

يتشابه الفعل مع الاسم المسند من حيث الوظيفة، فكل منهما يثبت معناه لما يسند إليه، ولكنهما يفترقان بعد ذلك في أمرين:

١- أن الاسم المسند قد يتخلى عن تلك الوظيفة، وذلك حين يشغل موقع المسند إليه فتجرد صيغته للدلالة على الشخص أو الذات كما ذكرنا، أما الفعل فإنه لا يفارق وظيفته تلك، فهو لا يشغل موقع المسند إليه بحال، وذلك لأنه - كما يقول عبد القاهر - «لا يتصور فيه أن يتناول ذات الشيء كما يتصور في الاسم»<sup>(١)</sup> ولما كانت وظيفة الإثبات هذه هي - كما أسلفنا القول - أساس الفائدة وأصل الخبر، فقد ترتب على ملازمة الفعل لها إطلاق مصطلح الخبر عليه دون الاسم المسند لدى بعضهم. يقول المظفر العلوي:

«وأما الخبر فكل ما أثبت مجهولاً أو أقام وصفاً من اسم أو غيره، إلا أن الكلمة التي خصصناها به الكلمة التي لا يقع لفظها إلا خبراً، وهي كل كلمة دلت على حدوث حركة مؤقتة من نحو قولك فعل ويفعل. . . وأما ما كان يقع مرة خبراً ومرة مخبراً عنه فكرهنا أن نسميه خبراً إذ لم تدم حاله»<sup>(٢)</sup>.

٢- يختلف إثبات المعنى في الفعل عنه في الاسم، فهو في الفعل إثبات مقترن بالزمان الذي تدل عليه صيغته<sup>(٣)</sup>، أما في الاسم فهو إثبات مجرد عن الزمان. يقول عبد القاهر:

«من شأن الفعل أن يثبت المعنى الذي اشتق منه للشيء في الزمان الذي تدل عليه صيغته، فإذا قلت: ضرب زيد أثبتَّ الضرب لزيد في زمان ماضٍ. . .»<sup>(٤)</sup>.

فوظيفة الفعل «ضرب» هي إثبات المعنى المدلول عليه بمادته المعجمية (ض. ر. ب) في الزمان الماضي المدلول عليه بالقلب الصرفي (فَعَلَ)، فإذا غيرنا هذا القلب فقلنا «يضرب» أو «أضرب» تغير زمن الإثبات تبعاً لهذا التغيير في القلب، والفعل في هذا

(١) دلائل الإعجاز ص ١٣٦.

(٢) المظفر بن الفضل العلوي/ نضرة الإغريض في نصرة القريض ص ١٥ تحقيق د. نهى عارف الحسن. مطبعة طبرين بدمشق سنة ١٩٧٦م.

(٣) الصيغة هي المبني أو القلب الصرفي الذي تصب فيه المادة المعجمية للكلمة، وقد عرفها ابن جني بأنها «صورة يحملها اللفظ ويخرج عليها، ويستقر على المثال المعتزم بها» ابن جني. الخصائص ج ٣ ص تحقيق محمد التجار. دار الهدى للطباعة والنشر. بيروت سنة ١٩٥٢م.

(٤) أسرار البلاغة/ ٣٧ وانظر: الفخر الرازي/ نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز ص ٨٧.

يغايير الاسم، لأن مباني الاسم وقوابله لا دلالة لها على الزمن، وفي هذا يقول باحث معاصر:

«إن الأفعال تدل على الزمن بصيغتها دلالة وظيفية صرفية مطردة، وبهذا يختلف عن الصفة التي لا تتصل بمعنى الزمن إلا من خلال علاقات السياق، فدلالة الصفة على الزمن وظيفية السياق لا وظيفة الصيغة»<sup>(١)</sup>.

وقد كان لهذا الفارق بين الإثبات بالفعل والإثبات بالاسم أثره في الدرس البلاغي، وهذا ما سنعرض له في موطنه من هذا البحث.

### (ج) الأدوات:

يقول عبد القاهر الجرجاني مبينا معانى النحو فى قول امرئ القيس «قفا نيك من ذكرى حبيب ومنزل»: «إنها كون «نيك» جوابا للأمر، وكون «من» معدية له إلى ذكرى، وكون «ذكرى» مضافة إلى حبيب، وكون «منزل» معطوفا على «حبيب»<sup>(٢)</sup>.

وتلك عبارات واضحة فى أن معانى الحروف على اختلاف أنواعها هى معان نحوية فى نظر عبد القاهر، فالتعدية المستفادة بمن والعطف المستفاد بالواو هما من معانى النحو التى قام على أساسها - فى رأيه - نظم عبارة امرئ القيس، وهذا أمر قاطع بالتالى فى أن المعنى النحوى غير المعنى المعجمى فى نظره، وذلك لأن الحروف - كما صرح من قبل - ليس لها معنى معجمى، ومن أجل ذلك عُرِفَ الحرف - لدى النحاة - بأنه «ما يدل على معنى فى غيره»<sup>(٣)</sup>، أى أن معنى الحرف ليس معنى معجميا، ولكنه معنى وظيفى لا يستفاد منه إلا فى سياق الكلام، وهذا بذاته ما يعنيه الأصوليون بقولهم:

«الحرف لا يستقل بالمفهومية، لأن نحو «من» و «إلى» مشروط فى دلالتها على معناها الإفرادى ذكر متعلقها»<sup>(٤)</sup>.

ولا يعيننا فى هذا المقام تتبع كل الأدوات، وإنما سنكتفى باستعراض الوظائف التى تؤديها على وجه الإجمال، مستعينين فى توضيح كل وظيفة منها بالإشارة إلى بعض الأدوات التى تؤديها، وسيكون تركيزنا - بطبيعة الحال - على الأدوات التى كان

(١) د. تمام حسان/ اللغة العربية معناها ومبناها/ ١٠٧.

(٢) دلائل الإعجاز ص ٢٧٨.

(٣) الزجاجي/ الجمل ص ١٧.

(٤) انظر: القاضى عضد الملة/ شرح مختصر المنتهى الاصولى لابن الحاجب ج ١ ص ١٨٥. المطبعة الاميرية بمصر سنة ١٣١٦هـ.

لوظائفها مجال فى ميدان البحث البلاغى، مرجئين تفصيل القول فى ذلك إلى موطنه من هذا البحث.

وتلك الوظائف فيما أرى هى:

١- التعليق.

٢- التعيين.

٣- تحديد معنى الجملة<sup>(١)</sup>.

### (١) التعليق:

ونعنى بالتعليق الربط بين ما يقتضى المعنى ربطه من عناصر العبارة، فهناك من تلك العناصر ما لا تترايط بذاتها، ومن ثم تكون حاجتها إلى الأدوات التى تقوم بهذا الربط فتصل كلاً منها بما يجاوره أو يتكامل به، وتنشئ بينهما علاقة معنوية يكون لها دورها فى بناء المعنى الجملى، ومن الأدوات التى تقوم بتلك الوظيفة حروف الجر، وواو المعية وأداة الاستثناء «إلا»، فمن شأن حروف الجر كما يقول عبد القاهر:

«أن تعدى الأفعال إلى ما لا تعدى إليه بأنفسها من الأسماء، مثل أنك تقول: مررت فلا يصل إلى نحو زيد وعمرو، فإذا قلت مررت بزيد أو على زيد وجدته قد وصل بالباء أو على، وكذلك سبيل الواو الكائنة بمعنى مع فى قولنا: لو تركت الناقة وفصيلها لرضعها: بمنزلة حرف الجر فى التوسط بين الفعل والاسم وإيصاله إليه. . . وكذلك حكم إلا فى الاستثناء، فلإنها عندهم بمنزلة هذه الواو الكائنة بمعنى مع فى التوسط»<sup>(٢)</sup>.

فالتعدية والإيصال والتوسط كلها مصطلحات تتأزر معانيها فى الدلالة على ما نحن بصدد إثباته من أن الوظيفة الأساسية التى تشترك فيها كل تلك الأدوات - فى نظر عبد القاهر - هى الربط أو التعليق، ولا ينفى ذلك أن كثيراً من تلك الأدوات (مع اشتراكها فى تلك الوظيفة العامة) تفيد معنى أو معانى خاصة بها، فحروف الجر - مثلاً - مع اشتراكها فى معنى التعدية وجر ما يليها من الأسماء ينفرد كل حرف منها بأداء معنى أو معان وظيفية خاصة به حددها له النحاة، فاللام مثلاً تفيد الملك أو الاختصاص، والباء تفيد الإلصاق أو الاستعانة أو القسم، وعن للتعدية أو المجاوزة أو

(١) ونحن بهذا لا نوافق الدكتور تمام حسان على أن الأدوات جميعها تودى معنى التعليق، فالوظيفتان الثانية والثالثة هما غير التعليق كما سنرى - انظر: اللغة العربية معناها ومبناها ص ١٢٥.

(٢) دلائل الإعجاز ص ٤.

قد تستعمل بمعنى اللام وهكذا<sup>(١)</sup>. وهذا التعدد فى معانى حروف الجر هو سمة من سمات المعنى النحوى كما سنرى بعد قليل.

ومن الأدوات التى تؤدى وظيفة التعليق أيضا حروف العطف، وقد حدد عبد القاهر وظيفة حرف العطف بأنها «أن يدخل الثانى فى عمل الاول كقولنا: جاءنى زيد وعمرو، ورأيت زيدا وعمرا، ومررت بزيد وعمرو»<sup>(٢)</sup>، وإذا كان عبد القاهر هنا لا يعنى سوى الوظيفة الإعرابية أعنى إشراك المعطوف مع المعطوف عليه فى إعرابه فإنه يعود فى موطن آخر ويربط ربطا وثيقا بين تلك الوظيفة والوظيفة النحوية التى نحن بصدددها، فهو يقول:

«ولا يتصور إشراك بين شيئين حتى يكون هناك معنى يقع ذلك الإشراك فيه»<sup>(٣)</sup> فالملقصود بالمعنى هنا التعلق المعنوى بين المعطوف والمعطوف عليه، ذلك التعلق الذى يعبر عنه وظيفيا حرف العطف، ومعنى ذلك أن الاشتراك فى الإعراب هو - فى نظر عبد القاهر - دليل أو نتيجة للاشتراك فى العلاقة.

وكما أن لحروف الجر وظائف معنوية خاصة فوق وظيفة التعليق فإن لكل حرف من حروف العطف (ما عدا الواو) وظيفته الخاصة: فالفاء تفيد الترتيب والتعقيب، و«ثم» للترتيب والتراخى، و«أو» للتخيير، وهكذا. وتلك الوظائف تيسر - فيما يرى البلاغيون - طرق استخدام تلك الحروف، ووضع كل منها فيما يلائمه من سياق<sup>(٤)</sup>.

أما الواو فإنها تنفرد من بين حروف العطف باقتصارها على وظيفة التعليق أو - كما يقول النحاة - مطلق الجمع، وهى من ثم تحتاج أكثر من سواها إلى نظر ثاقب ووعى دقيق بطبيعة السياق الذى تستخدم فيه، فاقتنصار الواو على تلك الوظيفة العامة يجعلها مظنة للبس عند الفهم ومدعاة للخطأ عند الاستعمال، ومن هنا كانت عناية البلاغيين بها فيما سُمى بمبحث «الفصل والوصل».

ولسنا الآن بصدد تقييم معالجة البلاغيين لهذا المبحث، فهذا ما سنعود إليه فى حينه، ولكننا نود هنا أن نشير إلى أنه قد قام لديهم على أساسين يتعلقان بطبيعة تلك الوظيفة العامة التى اقتصررت عليها الواو، أعنى وظيفة التعليق. وهذان الأساسان هما:

(١) انظر: مفتاح العلوم ص ٤٣.

(٢) دلائل الإعجاز ص ٤ - ٥.

(٣) المصدر السابق ص ١٧٢.

(٤) المصدر السابق ص ١٧٢ ومفتاح العلوم ص ١٠٨.

(١) أن التعليق بالعطف لا يتصور إلا إذا كانت هناك علاقة أو (اتصال) فعلى بين الطرفين، فإذا ما تباين الطرفان لم يكن لإيراد الواو بينهما مبرر، فليست هناك علاقة ما بين الشمس ومرارة الأرنب حتى تتوسط بينهما الواو، ولو قلت زيد طويل القامة وعمرو شاعر كان خُلُفاً لأنه لا مشكلة ولا تعلق بين طول القامة وبين الشعر. . . (١).

(ب) أن هذا التعليق بالعطف يقتضى المغايرة بين الطرفين، أى أن يكون لكل منهما (مع الاشتراك فى العلاقة) وجوده المستقل عن الآخر، ومن ثم فإن الواو لا تعطف الشيء على نفسه، ولا على ما قويت علاقته به وتوثقت بحيث لا يحتاج الطرفان فى التعبير عنهما إلى كلمة أخرى سواهما؛ إذ إن من الأسماء كما يقول عبد القاهر: «ما يستغنى بصلة معناه له عن واصل يصله وربطه، وذلك كالصفة التى لا تحتاج فى اتصالها بالموصوف إلى شيء يصلها به، وكالتأكيد لا يفتقر كذلك إلى ما يصله بالمؤكد» (٢).

وإلى هذا الأساس الثانى يشير السكاكى بقوله: «إن الواو يستدعى معناه ألا يكون معطوفه هو المعطوف عليه لامتناع أن يقال جاء زيد وزيد، وأن يكون «زيد» الثانى هو «زيد» الأول» (٣).

لقد كان لهذين الأساسين أثرهما فى الطريقة التى عولج بها مبحث «الفصل والوصل» فى البلاغة العربية، بل وفى المصطلحات التى ترددت فى ثناياه كالاتصال والانقطاع . . . ولنا عودة إلى بيان هذا الأثر فى فصل لاحق.

## (٢) التعيين:

ونعنى بالتعيين ما تفيدُه أداة التعريف (اللام) فيما يقترن بها من الأسماء، إذ يدل اقتران الاسم بتلك الأداة على تعيينه وتحديدِه بين المتكلم والسامع، وبالتالي فإن تجرده منها يدل على نقيض ذلك المعنى، أى على شيوعه أو تنكيهه.

والحديث عن وظيفة أداة التعريف فى تراثنا حديث مستفيض ومتشعب أسهمت فيه بيئات ثقافية متنوعة (٤)، الأمر الذى يمثل صعوبة أمام محاولة تتبعه واستقصاء ما

(١) انظر دلائل الإعجاز ص ١٧٣، مفتاح العلوم ص ١٠٩.

(٢) دلائل الإعجاز ص ١٧٤ - ١٧٥.

(٣) مفتاح العلوم ص ١٠٨.

(٤) انظر على سبيل المثال: معنى اللبيب ج ١ ص ٤٨ - ٤٩، المستصفى ج ١ ص ٢٣١، التجريد على

مختصر السعد ج ١ ص ٣١ وج ٢ ص ٢٢٢، السيلكوتى ص ٦ - ٧.

تردد في ثنياه من آراء، هذا فضلا عن أن في محاولة ذلك خروجا بالبحث عن خطته المرسومة، وبحسبنا أن نشير على وجه الإجمال إلى أن التعريف كان - في نظر هؤلاء جميعا - معنى وظيفيا لأداته، بمعنى أنها لا تفيده بذاتها، بل تفيده فيما يصحبها من الأسماء. وبناء على ذلك قسموا وظيفية تلك الأداة بحسب تنوع الأسماء التي تقترن بها إلى قسمين هما:

### تعريف العهد - تعريف الجنس

أما تعريف العهد: فالمقصود به الدلالة على أن مدلول الاسم المقترن باللام أمر معهود عهدا ذكريا أى سبق ذكره في سياق الكلام، أو عهدا حضوريا (إذا كان ذلك المدلول ماثلا في الخارج) أو ذهنيا (إذا كان ماثلا في الذهن)، فمثال العهد الذكري التعريف في قوله عز وجل: ﴿وَلَيْسَ الذَّكَرُ كَالْأُنثَى﴾ [آل عمران: ٣٦] يقول الزمخشري في تفسير ذلك: «ليس الذكر الذي طلبت كالأُنثى التي وهبت لها واللام فيها للعهد»<sup>(١)</sup>، ومثال العهد الحضورى، التعريف في قولنا: «يا أيها الرجل» ومثال العهد الذهني التعريف في قوله جل شأنه: ﴿إِذْ يَأْبُؤُونَكَ تَحْتَ الشَّجَرَةِ﴾<sup>(٢)</sup> [الفتح: ١٨].

وأما تعريف الجنس باللام: فذلك إذا كان مصحوبها اسم جنس، ووظيفتها حيثئذ تتنوع بتنوع المراد:

فقد تفيد تعريف الحقيقة، أى حقيقة الجنس دون النظر إلى أفرادها، فاللام في قوله عز وجل ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ﴾ [الفاتحة: ٢] هى لتعريف حقيقة الحمد ما هو، فهى لتعريف الجنس<sup>(٣)</sup>، وفى قوله جل شأنه ﴿وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيًّا﴾ [الأنبياء: ٣٠] لتعريف حقيقة الماء<sup>(٤)</sup>.

وقد تفيد العموم واستغراق أفراد الجنس، وذلك كما فى قوله عز وجل: ﴿إِنَّ الْإِنْسَانَ لَقِي خُسْرًا﴾<sup>(٥)</sup> إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَتَوَّصُوا بِالْحَقِّ وَتَوَّصُوا بِالصَّبْرِ<sup>(٦)</sup> [العصر]، فاللام المقترنة بالإنسان تفيد استغراق كل أفرادها بدليل الاستثناء بعدها<sup>(٥)</sup>.

ويرى عبد القاهر الجرجاني أن موقع الاسم المعرف باللام فى العبارة له أثره فى تحديد وظيفة اللام، وتوجيهها إلى إحدى هاتين الفائدتين فهو يقول:

(١) الكشاف ج١ ص ١٨٦ (٢) انظر معنى اللبيب ج١ ص ٤٨.  
(٣) الكشاف ج١ ص ٨. (٤) مفتاح العلوم ص ٨٠.  
(٥) انظر: الشيرازى / اللع ص ٤ وكذا الكشاف ج٤ ص ٢٣٢.

«إنا وإن قلنا إن اللام فى قولك: أنت الشجاع للجنس كما هو فى قولهم الشجاع موقى والجبان ملقى فإن الفرق بينهما عظيم؛ وذلك أن المعنى فى قولك: الشجاع موقى أنك تثبت الوقاية لكل ذات من صفتها الشجاعة، فهو فى معنى قولك: الشجاعان كلهم موقون... وأما فى قولك أنت الشجاع فلا معنى فيه للاستغراق... ولكن لحديث الجنسية هنا مذهبا آخر غير ذلك، وهو أنك تعتمد بها إلى المصدر المشتق منه الصفة وتوجهها إليه لا إلى نفس الصفة... ويبين لك أن الأمر كذلك اتفاق الجميع على تفسيرهم له بمعنى الكامل»<sup>(١)</sup>.

فوظيفة لام الجنس المقترنة بكلمة الشجاع وهو مبتدأ تختلف - فى نظر عبدالقاهر- عن وظيفتها حين يكون خبرا، فهى فى الحال الأولى تفيد الاستغراق، أما فى الحال الثانية فإنها تفيد إثبات الحقيقة أو كمال الصفة.

وقد بنى عبد القاهر هذا الرأى - فيما نرجح - على التفرقة التى أشرنا إليها سابقا بين وظيفة الاسم حين يقع مسندا إليه ووظيفته حين يقع مسندا، فإذا كانت وظيفة الاسم المسند إليه الإشارة إلى الذات أو الشخص فإن تعريفه باللام يفيد الاستغراق أى شمول المعنى المثبت لكل الذوات المدرجة تحت مدلوله، أما وظيفة الاسم المسند فهى - كما رأينا - إثبات المعنى المدلول عليه بمادته «إثبات الشجاعة فى قولنا: أنت الشجاع» ولهذا فإن تعريف المسند لا يفيد الاستغراق، بل يفيد الكمال فى المعنى المثبت به، وإنما كان الأمر كذلك لأن المعنى المثبت واحد، فهو محتمل للزيادة والنقصان، ولا يتعدد بتعدد الذوات والأشخاص.

وقد تابع الزمخشري عبد القاهر فى هذا الرأى، ويتضح ذلك من توجيهه للمعنى فى تعريف كلمة الكتاب فى قوله عز وجل: ﴿ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ﴾ [البقرة: ٢] وذلك حيث يقول: «... وأنه الذى يستأهل أن يسمى كتابا، كما تقول هو الرجل أى الكامل فى الرجولية الجامع لما يكون فى الرجال من مرضيات الخصال»<sup>(٢)</sup>.

### (٣) تحديد معنى الجملة:

النمط الثالث من أنماط الأدوات هو ما يلخص بمعناه معنى الجملة برمتها، وذلك كأدوات الاستفهام والنفى والتوكيد والتمنى والترجى وما إلى ذلك، فكل أداة من تلك

(١) دلائل الإعجاز ص ١٥١ - ١٥٢.

(٢) الكشاف ج ١ ص ١٩.



الأدوات تمثل قيدها يضاف إلى الجملة فيفيد معنى يتعلق بمعناه الأساسي، أي أن تلك الأدوات لا معنى لها في ذاتها، وأن ما تفيد في الجملة إنما هو معنى وظيفي لا معجمي.

يقول عبد القاهر عن بعض تلك الأدوات محمدا طبيعة وظيفتها: «الضرب الثالث تعلق بمجموع الجملة كتعليق حرف النفي والاستفهام والشرط والجزاء بما يدخل عليه، وذلك أن من شأن هذه المعاني أن يتناول ما يتناوله بالتقليد، وبعد أن يسند شيء إلى شيء، معنى ذلك أنك إذا قلت: ما خرج زيد وما زيد بخارج لم يكن النفي الواقع بها متناولا للخروج على الإطلاق، بل الخروج واقعا من زيد ومسنداً إليه . . . وإذا قلت: إن يأتي زيد أكرمه لم تكن جعلت الإتيان شرطا بل الإتيان من زيد، وكذا لم تجعل الإكرام على الإطلاق جزءا للإتيان، بل الإكرام واقعا منك»<sup>(١)</sup>.

ومما هو جدير بالذكر في هذا الصدد أن مصطلح (التعلق) الذي يجعله عبد القاهر وظيفية تلك الأدوات هو غير مصطلح (التعليق) الذي حددناه آنفا بأنه الربط بين عناصر الجملة، فتعلق تلك الأدوات بمجموع الجملة يعني أن كلا منها لا يقترن بالجملة إلا بعد أن (تترابط) عناصرها، أو - على حد تعبير عبد القاهر - «بعد أن يسند شيء إلى شيء»، ومن هنا فإن وظيفة تلك الأدوات ليست هي الربط بل هي أن تحتوى كل منها بمعناها الخاص معنى الجملة التي تقترن بها<sup>(٢)</sup>، فالمعنى في قولنا: ما خرج زيد وما زيد بخارج هو (نفي) الخروج عن زيد، ولو أننا حذفنا الأداة هنا لما انعدم نهائيا، إذ يظل الإسناد بعنصره المترابطين أساسا في الجملتين.

على أن إدراج عبد القاهر لأدوات الشرط ضمن تلك الأدوات التي تحدد بمعناها معنى الجملة أمر يحتاج إلى نظر، وذلك لأن أداة الشرط لا تتعلق بجملة واحدة، بل بجملتين أو «إسنادين» على حد تعبيره: إسناد في جملة الشرط وآخر في جملة الجزاء، ومعنى ذلك أن وظيفة الأداة هي التعليق بين الجملتين حتى تتأدى منهما فائدة لا تنهض إحداها بأدائها مستقلة عن الأخرى، بل لا ينهضان بأدائها معا بدونها، وبناء على ذلك فإن إدراج أدوات الشرط ضمن أدوات الربط والتعليق أولى.

(١) دلائل الإعجاز ص ٥.

(٢) لعل هذا ما عناه «ابن باجة» حين برر تسمية الأدوات بهذا الاسم بأنها «دالة على أمور إذا أخذت في المعاني تصرفت بها المعاني بحسب ما يقصد بها» انظر: تعليقات في كتاب باري أرميناس/ ابن باجة وابن رشد. تحقيق/ محمد سليم سالم ص ١٦. دار الكتب سنة ١٩٧٦م.

## ثانيا- معانى البناء

نقصد بمعانى البناء: العلاقات الماثلة بين الكلم التى يضمها نسق أو بناء لغوى، فلك العلاقات تمثل مستوى متميزا من مستويات المعنى؛ إذ إنه يختلف عن المعانى المعجمية للألفاظ، وقد سبق أن رأينا تصريح عبد القاهر بأن معانى الكلمات فى قوله عز وجل: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ [الفاتحة] كل فى موقعها غير مدلولاتها المعجمية، ثم هى تختلف - من جهة أخرى - عن معانى التقسيم التى انتهينا منها منذ قليل؛ وذلك لأن معانى التقسيم ترتد إلى طبيعة المبنى الصرفى للكلمة، والنمط الذى يتسمى إليه تقسيم الكلمة اسما كان أو فعلا أو أداة، أما تلك المعانى فإنها ترتد إلى النسق الكلامى، وطبيعة المواقع التى تحتلها العناصر اللغوية فى ذلك النسق.

هذه العلاقات التى تنشأ عن تركيب الكلمات وبنائها هى - أولا - علاقات معنوية، أى أن ميدانها هو معانى الكلم فى التركيب، وهى - ثانيا - علاقات نحوية، أى أنها وظائف الأبواب النحوية التى تشغلها الكلمات فى ذلك التركيب، وقد بذل عبدالقاهر الجرجاني جهدا صادقا فى إبراز هاتين الخصيصتين:

أما بيانه لمعنوية العلاقات فيتجلى فى مثل قوله:

«معلوم علم الضرورة أن لن يتصور أن يكون للفظه تعلق بلفظة أخرى من غير أن تعتبر حال معنى هذه مع معنى تلك . . . ولو كانت الألفاظ يتعلق بعضها ببعض من حيث هى ألفاظ ومع اطراح النظر فى معانيها لادى ذلك إلى أن يكون الناس حين ضحكوا مما يصنعه المجان من قراء أنصاف الكتب ضحكوا عن جهالة . . . لأنهم لم يضحكوا إلا من عدم التعلق»<sup>(١)</sup>.

فاللفظتان فى نظر عبد القاهر كما يتضح من هذا النص لا تتجاوران لأمر يرجع إلى طبيعة الحروف أو البنية الصوتية فيهما، وإنما موجب ذلك التجاور هو ما يكون بين معنيهما من علاقة تبرر تجاورهما من جهة، وتسهم بتفاعلها مع غيرها من العلاقات داخل العبارة فى تشكيل المعنى الكلى لها من جهة أخرى.

وأما بيانه لنحوية تلك العلاقات فذلك ما يتضح فى أكثر من موطن فى «دلائل الإعجاز»، فهو على سبيل المثال يوضح مصطلح الترتيب بعد أن يشير إلى كثرة ترده دون تحرير مدلوله فيقول:

« . . . إذا رجعنا إلى أنفسنا لم نجد لذلك معنى سوى أنه يقصد إلى قولك «ضرب» فيجعله خبرا عن زيد، ويجعل الضرب الذى أخبر بوقوعه منه واقعا على عمرو، ويجعل يوم الجمعة زمانه الذى وقع فيه، ويجعل التأديب غرضه الذى فعل الضرب من أجله، فيقول: ضرب زيد عمرا يوم الجمعة تأديبا له، وهذا كما ترى هو توخى معانى النحو فيما بين معانى هذه الكلم»<sup>(٢)</sup>.

(١) دلائل الإعجاز ص ٣١١.

(٢) السابق/ ص ٣١٠، وانظر ص ٤٤ - ٤٥.

ولهذه العبارات دلالتها (فوق دلالتها على نحوية العلاقات) على أمرين هما:  
\* أن تصور العلاقات بين معاني الألفاظ فى العبارة أمر سابق على النطق بها.  
\* أن الألفاظ لا تحتل مواقعها فى نسق العبارة إلا وفقا لموقع كل منها فى هذا  
التصور السابق.

فالترتيب - إذن - هو ترجمة لفظية للعلاقات النحوية، أو لنقل: إن الترتيب  
نحوى معنوى قبل أن يكون لفظيا أو شكليا. وهذا ما يؤكد عبد القاهر فى موطن آخر  
إذ يقول:

«إنا إذا تأملنا وجدنا الذى يكون فى الألفاظ من تقديم شىء منها على شىء إنما  
يقع فى النفس إذا اعتبرنا ما توخى من معانى النحو فى معانيها، فأما مع ترك اعتبار  
ذلك فلا يقع ولا يتصور بحال»<sup>(١)</sup>.

فى ظل هذا التصور لا يكون صواب التركيب فى عبارة ما إلا مظهرا أو نتيجة  
لصواب العلاقات بين معانى ألفاظها، وبالتالي يصبح المعنى هو الهدف الأساسى من  
دراسة النحو لذلك التركيب، فالنحو هو - كما حدده السكاكى - «أن تنحو معرفة كيفية  
التركيب فيما بين الكلم لتأدية أصل المعنى»<sup>(٢)</sup>.

وهذا بدوره يقودنا إلى أن نسأل: ما وظيفة الإعراب فى هذا التصور؟.

تنضح تلك الوظيفة فى قول عبد القاهر: «الألفاظ مغلقة على معانيها حتى يكون  
الإعراب هو الذى يفتحها»<sup>(٣)</sup>.

فالإعراب فى نظر عبد القاهر ليس تقريرا أو وصفا للسطح الخارجى أو الهيئة  
الشكلية للكلمات، ولكنه نفاذ وراء هذا السطح وكشف عن المعانى أو - بتعبير أدق -  
العلاقات النحوية بين معانيها، فإذا كانت معانى النحو هى وظائف الكلمات سواء  
أكانت تلك الوظائف تقسيمية أى راجعة إلى طبيعة المبنى التقسيمى للكلمة أم سياقية أى  
راجعة إلى طبيعة الموقع الذى تحتله الكلمة فى سياق العبارة - أقول: إذا كانت معانى  
النحو هى تلك الوظائف فإن وظيفة الإعراب هى الإيضاح لها والإفصاح عنها، فهو كما  
يقرر عبد القاهر - فى موطن آخر - كالناسب الذى ينمى الكلمات إلى أصولها<sup>(٤)</sup>.

(٢) مفتاح العلوم ص ٣٣.

(٤) انظر السابق ص ٦.

(١) السابق/ ص ٣٦٠.

(٣) دلائل الإعجاز ص ٢٣.

فحين نقول في إعراب الكلمات: إن هذه أداة شرط وتلك مبتدأ أو خبر فنحن إنما ننسب الكلمات إلى أبواب وأصول نحوية مقررة وظائفها في علم النحو، وتلك نظرة تتفق مع ما تقرره الدراسات اللغوية الحديثة بشأن الإعراب - يقول باحث معاصر في ذلك:

«نحن حين نعرب نترجم الكلمات إلى أبواب ليمكن أن ننظر إليها في ضوء علاقاتها النحوية، فإذا أعربنا «ضرب محمد عليا» لم نقنع بضرب كما هي، وإنما سميناهنا باسم باب نحوي هو الفعل الماضي، ولم نقنع بمحمد كما هو فسميناه باسم باب آخر هو الفاعل، ولا بعلي على حاله فسميناه باسم باب هو المفعول»<sup>(١)</sup>.

وإذا كانت وظيفة الإعراب هي الكشف عن العلاقات النحوية بين معاني الكلمات فمن الطبيعي أن الكلمة لا تعرب في ذاتها أو مفردة، بل إنما تعرب حين يكون لها علاقة بما يجاورها أو يتفاعل معها في سياق الكلام، وهذا ما يلفت نظرنا إليه السكاكي حيث يصرح بأن الإعراب لا ينتظم الكلمات «إلا بعد أن يكون هناك تعلق ينتظم معانيها»<sup>(٢)</sup>.

في ظل هذا التصور تصبح العلامة الإعرابية على الكلمة بمثابة دليل أو قرينة لفظية على الوظيفة النحوية التي تشغلها الكلمة في موقعها، فإذا كانت الكلمة صالحة بطبيعتها مبناها لشغل مواقع كثيرة فإن اختلاف الحركة الإعرابية عليها من موقع إلى موقع يصبح علامة وإشارة مائزة لوظيفتها الخاصة في كل منها - يقول الزجاجي في ذلك:

«إن الأسماء لما كانت تعتورها المعاني فتكون فاعلة ومفعولة ومضافا إليها، ولم تكن في صورها وأبنتها أدلة على هذه المعاني بل كانت مشتركة جعلت حركات الإعراب فيها تنبئ عن هذه المعاني، فقالوا «ضرب زيد عمرا» فدلوا برفع زيد على أن الفعل له، وبنصب عمرو على أن الفعل واقع به»<sup>(٣)</sup>.

فالزجاجي يبرر اختلاف الحركة الإعرابية على الاسم بأن مبنى الاسم لا يحدد معناه، وأنه من أجل ذلك تعتوره معان كثيرة، فالأسماء مشتركة، أو لنقل بعبارة محدثة أن مبنى الاسم محتمل تتعدد معانيه الوظيفية بتعدد مواقعه المختلفة، فهو تارة فاعل وتارة مفعول، وتارة مضاف إليه... ومن هنا فإن تعدد الحركات الإعرابية على الاسم

(١) د. تمام حسان. مناهج البحث في اللغة ص ١٩٢. الأنجلو سنة ١٩٥٥م..

(٢) مفتاح العلوم ص ١١٩.

(٣) الزجاجي/ الإيضاح في علل النحو. ص ٦٩ تحقيق مازن المبارك. مكتبة دار العروبة. بدون تاريخ.

يرجع إلى تعدد وظائفه، حتى تصبح الحركة الإعرابية الخاصة دليلاً على الوظيفة الخاصة له.

ولعله من المناسب هنا أن نشير إلى أن وصف الزجاجي للأسماء في تبرير اختلاف الحركات عليها بأنها «مشاركة» يتفق في دلالاته مع وصف السكاكي لها - لهذا الغرض نفسه - بأنها «متناسبة». والمصطلحان لا يختلفان عن مصطلح ثالث أشار إليه ابن فارس في تحديد وظيفة الإعراب حيث يرى أنه الفارق بين المعاني «المتكافئة»<sup>(١)</sup>، فالاشتراك والتناسب والتكافؤ كلها مصطلحات تدل - فيما أرى - على صلاحية المبنى الواحد لأكثر من وظيفة، وقبوله من أجل ذلك أكثر من علامة إعرابية.

ويمكننا بناء على ذلك أن نضع تبرير الزجاجي السابق في مقولة أعم مؤداها: أن اختلاف الحركة الإعرابية على الكلمة يكون قريناً لتعدد معانيها الوظيفية، وأن لزوم الكلمة حركة إعرابية واحدة (البناء) إنما يكون إذا كانت تلك الكلمة ذات معنى واحد أو وظيفة واحدة يحددها مبناها، ومن هنا كانت الأدوات كلها مبنية، وذلك لأن لكل أداة منها مبنى خاصاً تتحدد به وظيفتها الخاصة.

وبناء على ذلك نستطيع أن نعلل الإعراب والبناء في الأفعال، فصيغة (ضرب) تحدد زمن الماضي، وصيغة (اضرب) تحدد زمن الاستقبال، ومن أجل ذلك كان الماضي والأمر مبنين، أما المضارع فإنه معرب لأنه يشبه الاسم في الخصيصة السابقة، وذلك لأن صيغته تحمل أمرين هما الحال والاستقبال<sup>(٢)</sup>.

لم تكن العلامة الإعرابية في هذا التصور - إذن - مجرد إضافة شكلية تشجع بها الكلمة، بل هي بالدرجة الأولى رمز دال على الوظيفة النحوية الخاصة بالكلمة التي تحملها، ومن ثم فإن تغيير العلامات الإعرابية للكلمات في تركيب ما إنما يعني تغييراً في وظائف تلك الكلمات، وتغيراً - بالتالي - في المعنى الكلي أو الدلالي لذلك التركيب.

ولعل مما يدعم الوعي بذلك تلك المناظرة التي يحكيها أبو حيان التوحيدي بين الكسائي النحوي وأبي يوسف الفقيه: فلقد سأله الكسائي قائلاً: ما تقول في غلام لك قُتِل فاتهمت به رجلين فسألتهما عن أمره فقال أحدهما: «أنا قاتلُ غلامك» وقال الآخر: «أنا قاتلُ غلامك» أيهما القاتل عندك؟ وتشير الرواية إلى عجز أبي يوسف عن

(١) انظر: مفتاح العلوم ص ٦١، الصحابي: ابن فارس ص ٤٢ المكتبة السلفية سنة ١٩١٠م، وكذا: النثر السائر ص ٥.

(٢) انظر: مفتاح العلوم ص ٦٨.

التفرقة بين التركيبين، وعن إدراك أن المعنى فى التركيب الأول - كما بين الكسائى بعد ذلك - هو أنا قتلته، أما المعنى فى التركيب الثانى فهو مجرد التهديد بالقتل»<sup>(١)</sup>.

ومهما يكن القول فى مدى صحة تلك الرواية، فإنها - فى حد ذاتها - دليل على الوعى المبكر بما نحن بصدده من أن اختلاف العلامات الإعرابية ليس اختلافا فى أشكال الكلمات وهيئاتها فحسب، بل هو بالدرجة الأولى اختلاف فى وظائفها ومعانيها، ولعل هذا هو السر فى تردد عبد القاهر بين جعل الإعراب لفظا فى موطن، وتصريحه بأن الإعراب فى الحقيقة معنى لا لفظ فى موطن آخر<sup>(٢)</sup>.

بقى أن نشير إلى أنه إذا كان الإعراب كما رأينا هو إيضاح الوظيفة النحوية للكلمة فإن هذا الإيضاح قد يحتاج إلى تصور المعنى المعجمى للكلمة، أو إلى تصور المعنى الدلالى للجمله كلها؛ فليس الإعراب فرعا للمعنى الوظيفى دون المعجمى والدلالى دائما كما يرى بعض<sup>(٣)</sup> الباحثين، وذلك لأن مستويات المعنى فى التركيب إنما تعمل متآزرة لا متتابعة أو منفصلا بعضها عن بعض، فإذا كان الإعراب يكشف عن العلاقات النحوية، فإن تلك العلاقات هى علاقات بين المعانى المعجمية للكلمات من جهة ووسائل تشكيل المعنى الدلالى من جهة أخرى، ولذا فمن الطبيعى أن يكون كل من هذين المعنيين بمثابة ضوء كاشف يستمدده الإعراب كلما دعا إلى ذلك داع من لبس أو غموض.

ونستطيع أن نجد دليلا على حاجة الإعراب إلى تصور المعنى المعجمى فيما يرويه ابن هشام عن نفسه حيث يقول: «سألنى أبو حيان وقد عرض اجتماعنا: علام عطف بحقلد فى قول زهير:

تقى نقى لم يكشر غنيمه      بنكهة ذى القربى ولا بحقلد

فقلت: حتى أعرف ما الحقلد؟»<sup>(٤)</sup>.

ودليل آخر على ذلك نجده لدى الزمخشري فى توجيهه لإعراب كلمة «كلالة» فى قول الله عز وجل: ﴿وَإِنْ كَانَ رَجُلٌ يُورَثُ كَلَالَةً﴾ [النساء: ١٢] فهو يرى أن الكلاله إذا كان المراد بها من لم يخلف ولدا ولا والدا أو من ليس بولد ولا والد من المخلفين فإنها

(١) انظر: أبو حيان التوحيدى/ البصائر والزخائر ج ٣ ص ٢٥٢. تحقيق إبراهيم الكيلانى. ط الإنشاء بدمشق، بدون تاريخ.

(٢) انظر: المقتصد ج ٢ ص ٣٥، وقارن بدلائل الإعجاز ص ٣٤٨.

(٣) انظر: د. تمام حسان/ اللغة العربية معناها ومبناها ص ١٨٢.

(٤) معنى اللبيب ج ٢ ص ١١٩.

تعرب حالا أو خيرا لكان، أما إذا كان المراد بها مجرد القرابة فإنها تعرب مفعولا لأجله<sup>(١)</sup>. ومقتضى كلام الزمخشري هنا في توجيه إعراب الكلمة أن هذا التوجيه لا يتحدد إلا في ضوء معرفة المدلول المعجمي الخاص للكلمة، ولعل هذا ما يعنيه السكاكي بقوله: «كل واحد من وجوه الإعراب دال على معنى»<sup>(٢)</sup>.

وأما حاجة الإعراب إلى تصور المعنى الدلالي فنسوق دليلا عليه ما يقوله عبدالقاهر في إعراب بيت أبي تمام:

لعاب الأفاعى القاتلات لعابه وأرى الجنى اشتارته أيد عواسل

«إنك إن قدرت أن لعاب الأفاعى مبتدأ ولعابه خبر كما يوهمه الظاهر أفسدت عليه كلامه وأفسدت الصورة التي أرادها فيه، وذلك أن الغرض أن يشبه مداده بأرى الجنى... وهذا المعنى إنما يكون إذا كان لعابه مبتدأ ولعاب الأفاعى خبرا»<sup>(٣)</sup>.

فتوجيه عبد القاهر لإعراب البيت يدل دلالة واضحة على أن إعرابه لم يقيم إلا على أساس من تصور المعنى الدلالي، فإغفال هذا المعنى والإعراب بناء على تصور المعنى الوظيفي وحده (وهو ما يوهمه الظاهر) يجر إلى الخطأ ويفسد المعنى المراد للشاعر.

ونجد دليلا آخر على ذلك في توجيه الزمخشري لتعلق الظرف في قوله عز وجل: ﴿وَإِنِّي خِفْتُ الْمَوَالِيَ مِنْ وَرَائِي﴾ [مريم: ٥] بناء على تصور المعنى في الآية الكريمة، فهو يقول: «وهذا الظرف لا يتعلق بخفت لفساد المعنى، ولكن بمحذوف أو بمعنى الولاية في الموالى أى خفت فعل الموالى وهو تبديلهم وسوء خلافتهم من ورائي»<sup>(٤)</sup>.

ونستطيع القول بناء على ما تقدم من نصوص: أن الإعراب ليس فرعا للمعنى الوظيفي وحده، وإنما هو تصور له في ضوء تفاعله مع كل من المعنيين المعجمي والدلالي.

\*\*\*

(١) انظر: الكشف ج ١ ص ٢٥٤ - ٢٥٥.

(٢) مفتاح العلوم ص ١٠٩.

(٣) انظر: دلائل الإعجاز ص ٢٨٣ - ٢٨٤.

(٤) الكشف: ج ٢ ص ٤٠٢.

## المبحث الثاني

### التعدد والاحتمال في الدلالة النحوية

لكي نحدد المقصود بالتعدد والاحتمال نود أن نشير - أولاً - إلى أن الدلالة النحوية تتشابه مع الدلالة الإفرادية من حيث انتماؤها إلى العرف اللغوي أو المواضع في نظر البلاغيين، وهذا ما عناه عبد القاهر الجرجاني حيث جمع بين الكلم المفردة والمباني والصيغ النحوية تحت مقولة «أوضاع اللغة التي لم توضع لتعرف معانيها في أنفسها، ولكن لأن يضم بعضها إلى بعض فيعرف فيما بينها فوائد» ومقتضى ذلك أن الدلالة النحوية تنسم بعدة سمات منها:

#### (أ) سبق المعنى على المبنى؛

إذ المواضع لا تتصور إلا على معلوم كما صرح عبد القاهر من قبل؛ فمن المستحيل أن يتوقف علمنا بمعاني النحو ووظائفه على الصيغ والمباني الموضوعية إزاءها «... وحتى لو لم يكونوا قالوا «فعل ويفعل» لما كنا نعرف الخبر في نفسه ومن أصله، ولو لم يكونوا قد قالوا «افعل» لما كنا نعرف الأمر من أصله ولا نجاهد في نفوسنا، وحتى لو لم يكونوا قد وضعوا الحروف لكنا نجهد معانيها، فلا نعقل نفيًا ولا نهياً ولا استفهاماً ولا استثناءً...» (١).

فبعد القاهر هنا يرى أن الصيغ والقوالب النحوية لم توضع للتعريف بمعانيها، بل لتوظيفها في الكلام، ومقتضى ذلك أن معاني الخبر والأمر والنهي والاستفهام وما إلى ذلك إنما هي - في نظره - نُظْمٌ وأتماط عقلية يكتسبها الفرد لا عن طريق اللغة بل عن طريق إمكاناته وقدراته العقلية، أي أنها تنتمي إلى الإدراك العقلي الذي هو نشاط إنساني عام، وهي - من ثم - لا تختلف باختلاف الأمم وتنوع اللغات، ولعل هذا ما عناه صاحب «نقد النثر» حين قرر أن الخبر والطلب هما من المعاني التي تُجدها في لسان العرب كما تجدها لدى غيرهم (٢).

#### (ب) ارتباط الدلالة النحوية بالنظام الخاص للغة؛

فلكل لغة مواضعاتها، أي طرقها ووسائلها الخاصة التي تميز بها من سواها في الدلالة على تلك المعاني أو الأتماط العقلية العامة، وبناء على ذلك كان الإحساس بأن مجرد المعرفة بتلك الأتماط لا يكفي في فقه لغة من اللغات ما لم يشفعه وعى تام

(١) دلائل الإعجاز ص ٤١٥ - ٤١٦.

(٢) انظر: نقد النثر ص ٤٤، وكذا: الغزالي/ المنحول من تعليقات الأصول ص ١٣٨.



بنظامها النحوى الخاص، والفروق الدقيقة التى يراعيها فى الدلالة عليها، وإلى ذلك يشير أبو سعيد السيرافى فى مناظرته لمتى بن يونس حيث يقول:

«أسألك عن حرف واحد هو دائر فى كلام العرب، ومعانيه متميزة عند أهل العقل فاستخرج أنت معانيه من ناحية منطق أرسططاليس الذى تدل به، وتباهى بتفخيمه، وهو الواو، وما أحكامه؟ وكيف مواقعه؟ وهل هو على وجه واحد أو وجوه»<sup>(١)</sup>؟

فهذا السؤال الذى يحمل شيات التحدى إنما هو لفت لنظر المنطقى إلى أن المعانى النحوية التى حددها وميزها المناطقة إن هى إلا مقولات عامة تتنوع طرق الدلالة عليها بتنوع اللغات، ومن هنا فإن الحاجة ماسة إلى تفهم طبائع المبانى والصيغ الدالة عليها، ووجوه استخدامها فى النظام اللغوى الخاص بكل لغة، ولذلك حين يقول متى: «يكفينى من لغتكم هذه الاسم والفعل والحرف» يرد عليه أبو سعيد: «أخطأت؛ لأنك فى هذا الاسم والفعل والحرف فقير إلى وضعها وبنائها على الترتيب الواقع فى غرائز أهلها، وكذلك أنت محتاج بعد هذا إلى حركات هذه الأسماء والأفعال والحروف، فإن الخطأ والتحريف فى الحركات كالحطأ والفساد فى المتحركات»<sup>(٢)</sup>.

فالسيرافى فى هذا الرد يعتمد على مبدأ من المبادئ الثابتة التى لا سبيل إلى الجدل فيها، فمن المسلم به أن الاجتزاء أو النظرة العجلى فى نظام أى لغة أجنبية لا يكفى أى منهما لخلق متكلم بتلك اللغة؛ إذ لا غنى عن الإحاطة الشاملة بهذا النظام سواء فيما يتعلق بالكلمات ووجوه صوغها، أم بطرق بنائها وترتيبها، فكل ذلك قواعد ومواضع لا مناص من التزامها والنسج على منوالها، ولا مجال للزيع عنها أو التحريف فيها ما أراد المرء الإفصاح عن ذات نفسه بتلك اللغة.

### (ج) تمايز الدلالة النحوية فى النظام اللغوى عنها فى الكلام؛

فالدلالة الوضعية ليست - كما أسلفنا القول فى الدلالة الإفرادية - سوى صورة مجردة (غير منطوقة) لعلاقة الرمز اللغوى بالمعنى فى عرف الاستعمال، ومعزى ذلك أن المبانى والصيغ النحوية فى النظام اللغوى (أى فى صورتها الوضعية) إنما هى قوالب مجردة، أى أنها لاتفيد وظائفها الموضوعية إزاءها إلا إذا قصدتها المتكلم وتجمدت فى كلام فعلى، فالوظيفة النحوية لا تتحقق - كما يرى باحث معاصر - إلا إذا تشكل

(١) انظر: أبو حيان التوحيدى/ الإمتاع والمؤانسة ج ١ ص ١١٦.

(٢) السابق ص ١١٥.

المبنى الدال عليها فى علامة لغوية خاصة تتفاعل مع علامة أو علامات أخرى فى سياق الكلام<sup>(١)</sup>.

إنه إذا كانت صيغة (فَعَل) - على سبيل المثال - موضوعة لمعنى الخبر أو «إثبات الشيء للشيء» (كما صرح عبد القاهر من قبل) فلإنها لا تفيد ذلك المعنى بذاتها فى نظره، بل لا تفيد إلا إذا تلبست بمادة معجمية خاصة (كمادة: خ . ر . ج) ثم أسندت إلى مسند إليه معين كما فى «خرج محمد» مثلا، أما بدون ذلك فإن معنى الخبر لا يتحقق، بل تكون حينئذ هى «وصوتا تصوته سواء» على حد تعبير عبد القاهر<sup>(٢)</sup>.

وقد أشار بعض النحاة إلى طبيعة الدلالة النحوية حيث يقول مفسرا وضع الباء للإصاق: «إنها لا تدل على الإصاق حتى تضاف إلى الاسم الذى بعدها لا أنه يتحصل منها منفردة، وكذلك القول فى لام التعريف ونحوها من حروف المعانى»<sup>(٣)</sup>.

وإذا كانت المبانى والصيغ النحوية فى أصل وضعها هى قوالب مجردة لا تفيد بذاتها فما الفائدة من وضعها إذن؟

يحدد ابن سنان الخفاجى تلك الفائدة حيث يقول بعد أن بين ارتباط الدلالة بالقصد فى الكلام: «ولا يلزم على هذا أن تكون المواضعة لا تأثير لها؛ لأن فائدة المواضعة تميز الصيغة التى متى أردنا مثلا أن نأمر قصدناها»<sup>(٤)</sup>.

فائدة الوضع فى نظر ابن سنان هى تميز الصيغة التى يتجه إليها القصد عند إرادة المعنى، والمقصود بهذا التمييز - فيما نرى - هو تجريد القالب أو الصورة الشكلية التى يتلبس بها المعنى فى إطار الاستعمال، فصيغة، «افعل» مثلا هى قالب لمعنى الأمر يتم تحديده (أو تجريده) عن طريق استقراء نماذج ذلك المعنى فى النصوص والمواقف اللغوية المتنوعة؛ إذ يتبين من ذلك الاستقراء أن معنى الأمر لا يفارق تلك الصيغة، وبالتالي فإنها تصح «صورة وضعية» لمعنى الأمر بحيث «متى أردنا أن نأمر قصدناها» على حد تعبير الخفاجى.

تختلف الدلالة النحوية فى إطار الاستعمال - إذن - عنها فى نظام اللغة، فوجودها فى ذلك النظام هو وجود تجريدى غير منطوق أو غير موظف، أما فى الاستعمال فإن وجودها يكون وجودا حقيقيا له فعاليتها فى تشكيل دلالة التركيب، أو

(١) انظر: د. تمام حسان/ اللغة العربية معناها ومبناها ص ٨٢.

(٢) انظر: دلائل الإعجاز ص ٣١٨. وكذا ص ٣١٦.

(٣) ابن يعيش/ شرح المفصل ج ٨ ص ٣.

(٤) ابن سنان الخفاجى/ سر الفصاحة ص ٣٣.

لنقل - بعبارة معاصرة - : إنها فى هذا النظام جزء من اللغة، أما فى الاستعمال فهى جزء من الكلام.

لعلنا نستطيع فى ضوء ما تقدم أن نحدد المقصود بسمة التعدد والاحتمال فى الدلالة النحوية، تلك السمة التى كان لوعى البلاغيين بها أثره فى ميدان البحث البلاغى .

فالمراد بالتعدد هو إما تعدد المعانى والوظائف النحوية للمبنى الواحد الذى يحتمل الدلالة على أى منها عند الكلام، أو تعدد المباني والصيغ إزاء المعنى الواحد الذى يحتمل الدلالة عليه بكل منها، ولا يعنينا هنا استقصاء نماذج التعدد<sup>(١)</sup> فى كل من هاتين صورتين، وإنما الذى يعنينا هو أن نشير إلى أنهما لا تحققان فى الدلالة النحوية إلا فى وجودها التجريدى فى «نظام اللغة»، أما عند الاستعمال فإننا لا نكون إلا إزاء مبنى واحد لمعنى واحد يحدده قصد المتكلم، ويدرك من كلامه فى ضوء قرائن السياق<sup>(٢)</sup>.

لقد كان لوعى البلاغيين بتلك السمة أثره العميق فى ميدان البحث البلاغى، بل أكاد أقول: إن إحساس عبد القاهر الجرجانى بقيمة استثمار تلك السمة فى صحة التراكيب وفى فنيها كان هو المحور الأساسى لنظرية النظم لديه، ويتجلى ذلك بصورة واضحة فى ترديده لهذين المصطلحين اللذين كانت نظراته فيهما وتطبيقاته عليهما منبثا لكثير من المباحث البلاغية عنده، هذان المصطلحان هما: «الوجه» و«الفروق» فتأمل هذين المصطلحين فى سياقاتهما المتعددة لديه يدل دلالة واضحة على أنه لا يعنى بهما سوى اتسام المعنى النحوى بتلك السمة التى نحن بصدها، ولنستمع إليه يقول على سبيل المثال:

«لا نعلم شيئا يتغيه الناظم بنظمه غير أن ينظر فى وجوه كل باب وفروقه فينظر فى الخبر إلى الوجوه التى تراها فى قولك: زيد منطلق، وزيد ينطلق، وينطلق زيد، ومنطلق زيد، والمنطلق زيد... وفى الشرط والجزاء إلى الوجوه التى تراها فى قولك: إن تخرج أخرج، وإن خرجت خرجت، وإن تخرج فأنا خارج، وأنا خارج إن خرجت، وأنا إن خرجت خارج... وينظر فى الحروف التى تشترك فى معنى، ثم ينفرد كل واحد منها فى خصوصية فى ذلك المعنى فيضع كلا من ذلك فى خاص معناه نحو أن يجيء «بما» فى نفي الحال، و«بلا» إذا أراد نفي الاستقبال، و«بان» فيما يترجح بين أن يكون وألا يكون، و«بإذا» فيما علم أنه كائن...»<sup>(٣)</sup>.

(١) من الصورة الأولى على سبيل المثال حروف الجر التى لكل منها أكثر من معنى وظيفى، ومن الصورة الثانية معانى الشرط والنفي والاستفهام التى يدل على كل منها أكثر من أداة.

(٢) انظر: د. تمام حسان/ اللغة العربية معناها ومبناها ص ١٦٣.

(٣) دلائل الإعجاز ص ٦٤.

فهذه العبارات (المجتزأة من نص طويل لعبد القاهر) تدل بوضوح على ما يأتي:  
(أ) أن معانى النحو كالتخير والشرط والنفي والحال وغيرها (كما يسميها عبد القاهر أبواباً) هي معان أو مقولات عامة كل منها يحتمل فى الدلالة عليه مباني متعددة.

(ب) أن تعدد المباني للمعنى الواحد لا يكون إلا لما بينها من «فروق» فى وجوه دلالتها عليه يسبقها أو يحتملها ذلك المعنى، فالفرق بين «إن وإذا» على سبيل المثال هو أن كلا منهما تختص بوجه فى دلالتها على المعنى العام (الشرط) الذى يحتمل الوجهين معاً؛ إذ الشرط يحتمل أن يكون فى أمر مشكوك فيه فيكون «بأن» أو فى أمر محقق فيكون «بإذا».

(ج) يترتب على ذلك أن تعدد المباني إزاء المعنى الواحد يقتضى من المتكلم أو الناظم أن يكون على وعى بتلك «الفروق» بينها، أى بالجهة الدلالية الخاصة بكل منها فى أدائه، فمراعاة تلك الفروق هى - فى نظر عبد القاهر - سبيل صحة النظم، وهى فى الوقت نفسه سبيل المزايا والقيم الجمالية التى تحدث فيه، وهذا ما يصرح به عبد القاهر حيث يقول بعد النص السابق مباشرة:  
«يضع كلا من ذلك فى مكانه، ويستعمله على الصحة وعلى ما ينبغى له»<sup>(١)</sup>.

ولسنا هنا بصدد تطبيقات عبد القاهر ومن تابعه من البلاغيين على تلك الفروق<sup>(٢)</sup>، فلنا عودة إلى ذلك عند معالجة المعنى البلاغى، وبحسبنا هنا أن نشير على وجه الإجمال إلى أن القيمة الفنية للنظم فى نظر عبد القاهر إنما هى تلك التى تنشأ عن «حسن التخير» بين تلك الفروق النحوية.

بقى أن نشير إلى أن عبد القاهر كان على وعى بما أشرنا إليه منذ قليل من أن تلك الفروق أو الوجوه، أو هذا التعدد والاحتمال فى الدلالة النحوية إنما هو سمة لها فى وجودها التجريدى فحسب، أى ما دامت جزءاً من اللغة لا من الكلام، وهذا فى نظرنا هو ما عناه بقوله:

«واعلم أنا لم نوجب المزية من أجل العلم بأنفس الفروق فنستند إلى اللغة، ولكننا أوجبناها للعلم بمواضعها، وما ينبغى أن يصنع فيها، فليس الفضل للعلم بأن الواو للجمع والفاء للتعقيب بغير تراخ، وثم له بشرط التراخى، وإن لكذا وإذا لكذا، ولكن لأن يتأتى لك إذا نظمت وألفت رسالة أن تحسن التخير»<sup>(٣)</sup>.



(١) السابق ص ٦٥.

(٢) الواقع أن الحديث عن تلك الفروق قد شغل حيزاً كبيراً من اهتمام عبد القاهر فى دلائل الإعجاز: فهناك فروق فى الإثبات، وفروق فى الحال، وفروق فى التعريف... وكانت تطبيقاته على كل تلك الفروق هى المهاد الذى نضجت فيه كثير من تلك المباحث التى سميت بعده باسم «علم المعانى».

(٣) دلائل الإعجاز ص ١٩٢ - ١٩٣.

# المعنى التركيبى (الغرض)



الفصل

الثالث

أولاً: مفهوم المعنى التركيبى

ثانياً: خصائص المعنى التركيبى

## أولاً- مفهوم المعنى التركيبى:

يمثل الغرض الذى يقصده المتكلم ويفيده المتلقى من الدلالة التركيبية للكلام مستوى من مستويات المعنى فى تراثنا البلاغى، بل لقد كان إطلاق مصطلح المعنى على هذا المستوى هو أكثر استخداماته شيوعاً فى ذلك التراث، وهذا أمر يبرره أن ذلك المعنى كان يمثل فى نظر البلاغيين المحور الرئيسى الذى يلتف حوله ما سواه من مستويات المعنى: فهو يمثل - من جهة - أساس الفائدة التى من أجلها وضعت الكلم إزاء مدلولاتها المعجمية، وفى ظلها قننت الصيغ والمباني النحوية إزاء ما تؤديه من معانٍ ووظائف، وهو يعد - من جهة أخرى - أصل المعنى فى كل تعبير كلامى سواء أكان ذلك التعبير تقريرياً مجرداً أم بلاغياً فنياً.

ونستطيع القول بناء على ما انتهينا إليه فى الفصلين السابقين: إن المعنى بهذا المفهوم ينتمى فى نظر هؤلاء البلاغيين إلى الكلام لا إلى اللغة بالمفهوم المعاصر لهذين المصطلحين، فإذا كانت المعانى المعجمية والنحوية - فى ذاتها - أو فى أصل وضعها - مجرد صور وأنماط عقلية مجردة تختزن سلبياً فى ذهن المرء نتيجة احتكاكه بالبيئة أو العرف اللغوى فإن هذا المعنى ليس إلا نتاج النشاط الإيجابى الذى يقوم به الفرد المتكلم، إذ يقوم عقله باستشارة تلك الصور الكامنة لديه، ثم يربطها (أو نظمها) فى علاقات تتفاعل فى إطارها بحيث تتجسد رموزها اللغوية على لسانه فى هيئات وأنساق خاصة تفصح عن أغراضه ومعانيه، هذا ما يلفتنا إليه عبد القاهر الجرجانى حيث يصرح بأن معانى الكلام هى (معانٍ ينشئها الإنسان فى نفسه، ويصرفها فى فكره، ويناجى بها قلبه، ويراجع فيها عقله، وتوصف بأنها مقاصد وأغراض)<sup>(١)</sup>.

(١) دلائل الإعجاز ص ٤٠٦، وانظر ص ٤٠ - ٤١.

ولقد سبق أن أشرنا - في الفصل الأول - إلى أن المعاني المفردة في نظر عبدالقاهر ومن لف لفه من البلاغيين لا تكاد تختلف عن المعاني التصورية في نظر المناطقة، وهنا نشير إلى أن مفهوم «التصديق» لدى المناطقة قد كان رافدا من روافد النظرة إلى المعنى التركيبي لدى البلاغيين، وبحسبنا أن نشير في تأكيد ذلك إلى عدة أمور:

أولا: أن المعاني التصديقية هي معان مركبة، فالتصديق يختلف عن التصور في أنه ليس إدراك المفردات، بل هو إدراك نسبة هذه المفردات بعضها إلى بعض بالنفي أو الإثبات، فلقد حدد المناطقة المعاني التصديقية بأنها هي التي «تؤلف بعضها إلى بعض، وهي المعقولات المركبة والمفصلة، والمركبة هي التي أثبت فيها معقول لمعقول، والمفصلة هي التي سلب فيها معقول عن معقول...»<sup>(١)</sup>. وهذا بعينه ما يشير إليه عبد القاهر حيث يقول محددا طبيعة هذا المعنى:

«اعلم أن معاني الكلام كلها معان لا تتصور إلا بين شيئين، والأصل الأول هو الخبر... ومن الثابت في العقول والقائم في النفوس أنه لا يكون خبر حتى يكون مخبر به ومخبر عنه، لأنه ينقسم إلى إثبات ونفي، والإثبات يقتضى مثبتا ومثبتا له، والنفي يقتضى منقيا ومنقيا عنه...»<sup>(٢)</sup>.

فعبد القاهر هنا يرى أن معاني الكلام لا تتمثل إلا في النسب والعلاقات التي تصورها المتكلم بين معاني الكلم، وعباراته في هذا الصدد تدل على أن تلك المعاني في نظره ترتد في أساسها إلى معنى التصديق، وذلك لأنه يرى أن الخبر هو أول المعاني وأصلها، وليس ذلك - فيما يبدو - إلا لأن علاقته (الإثبات والنفي) هما علاقتا (التركيب والتفصيل) المنطقيتين، وهو رأى نجده لدى كثير غير عبد القاهر، وقد ترتب عليه إرجاع كل معاني الكلام إلى معنى الخبر، وهذا ما سنناقشه بعد قليل.

ثانيا: أشرنا في الفصل الأول إلى أن المناطقة والفلاسفة قد خصصوا الإدراك التصوري بقوة من قوى النفس الباطنة في نظرهم وهي الحافظة أو العقل النظري على حين جعلوا للتركيب والتفصيل بين المعاني (التصديق) قوة أخرى هي «المفكرة» أو العقل بالفعل، وهنا نشير إلى أن هذا التخصيص كان وجها من وجوه تفرقة الباحثين في الدلالة بين الدالتين المعجمية والنحوية من جهة والدلالة التركيبية على المعنى الذي نحن بصدده من جهة أخرى. نجد تلك التفرقة لدى ابن جنى عند حديثه عما أسماه «الدلالة اللفظية والصناعية والمعنوية» وهو يعنى باللفظية دلالة مادة اللفظة على معناها المعجمي، وبالصناعية دلالة صيغتها على وظيفتها النحوية، وبالمعنوية دلالتها على المعنى المقصود من الكلام، وإدراك الدالتين الأوليين في نظر ابن جنى هو من باب المعلوم بالمشاهدة، أما الدلالة الأخيرة فيقول عنها:

(١) الفارابي/ شرح كتاب أرسططاليس في العبارة ص ٢٦، وانظر محك النظر/ الغزالي ص ٥.

(٢) دلائل الإعجاز ص ٤٠٥.

«إنها لاحقة بعلوم الاستدلال، وليست في حيز الضروريات، ألا تراك حين تسمع «ضرب» قد عرفت حدثه وزمانه، ثم تنظر فيما بعد فتقول: هذا فعل ولا بد له من فاعل، فليت شعري من هو؟ وما هو؟ فتبحث إلى أن تعلم الفاعل من هو وماحاله من موضع آخر لا من مسموع «ضرب»<sup>(١)</sup>.

فمعنى أن الداليتين اللفظية والصناعية، أو بتعبير آخر المعجمية والنحوية هبما من المعلوم بالمشاهدة هو فيما أرى أن كلا منهما هو صورة ثابتة تختزن في ذهن الفرد بحيث يمكنه استثارها بيسر وتلقائية كلما طرق سمعه رمزها العرفي الخاص، أما الدلالة المعنوية فهي لا تدرك من الكلمة في ذاتها، بل من علاقتها بغيرها من الكلمات، ومن ثم فإن وسيلة إدراكها هي عقل المتكلم وما يقوم به فكره من بحث ونظر واستدلال<sup>(٢)</sup> حتى يتم له إدراك طبيعة تلك العلاقة.

وقد استند عبد القاهر على ذلك فيما يراه من أنه لا فضل للمتكلم في العلم بالألفاظ في ذاتها، فذلك - على حد تعبيره - «لا يعدو أن يكون علما باللغة وبأنفس الكلم المفردة، وبما طريقه طريق الحفظ دون ما يستعان عليه بالنظر ويوصل إليه بإعمال الفكر»<sup>(٣)</sup>.

ثالثا: لقد عرف التصديق لدى المناطقة بأنه «ما يحتمل الصدق والكذب» أو بأنه «الحكم على الشيء» أو هو «إدراك الشيء مع الحكم عليه»<sup>(٤)</sup>، وكلها تعريفات تدل على أن المعاني التصديقية في نظرهم هي النسب الذهنية التي يقيمها المتكلم بين المعاني المفردة، والتي قد تتفق أو تختلف مع النسب الخارجية المتحققة في الواقع، ومقتضى ذلك أن تلك المعاني لا تنسب إلا إلى المتكلم، لأنها وليدة فكره ونتاج قصده، ومن هنا كانت مناط الحكم عليه بالصدق أو الكذب - ونظرة إلى تحديد البلاغيين لمصطلح الخبر الذي هو أول المعاني وأصلها في نظرهم نجد أنه لا يكاد يختلف لديهم عن التصديق في هذا الصدد.

### يقول عبد القاهر:

«كما لا يتصور أن يكون ههنا خبر حتى يكون مخبر به ومخبر عنه كذلك لا يتصور أن يكون خبر حتى يكون له مخبر يصدر عنه ويحصل من جهته، ويكون له نسبة إليه، وتعود التبعية فيه عليه فيكون هو الموصوف بالصدق إن كان صدقا وبالكذب إن كان كذبا»<sup>(٥)</sup>.

(١) انظر: ابن جنى/ الخصائص ج ٣ ص ٩. (٢) لعله من أجل ذلك كان علم الاستدلال لدى السكاكي مكملا لعلم المعاني. انظر: مفتاح العلوم ص ١٨٢ وما بعدها.  
(٣) دلائل الإعجاز ص ٣٠٣. (٤) انظر: ابن سينا/ النحاة ص ١٥، الفخر الرازي/ محصل أفكار المتقدمين ص ١٦. (٥) دلائل الإعجاز ص ٤٠٦.

ومن هذا المنطلق ذاته يصرح عبد القاهر - في موطن آخر - بأن مرد الإثبات والنفي في الخبر ليس هو النسبة الخارجية الماثلة بين مدلولى طرفيه في الخارج، بل هو النسبة الذهنية التي هي حكم المتكلم بأحدهما على الآخر يقول:

«إن مدلول اللفظ ليس هو وجود المعنى أو عدمه، ولكن الحكم بوجود المعنى أو عدمه، وإن ذلك أى الحكم بوجود المعنى أو عدمه حقيقة الخبر، إلا أنه إذا كان بوجود المعنى من الشيء أو فيه سمى إثباتا وإذا كان بعدم المعنى وانتفائه عن الشيء سمى نفيًا». ولم تختلف نظرة البلاغيين لمعنى الخبر عن تلك النظرة لدى عبد القاهر، فهذا هو الفخر الرازي يقول:

«قولك خرج زيد لا دلالة على خروج زيد بل على حكمك بذلك، إذ لو كان على خروج زيد لكانت هذه الألفاظ متى وجدت وجد خروج زيد»<sup>(١)</sup>.

#### ويقول السكاكي:

«اعلم أن مرجع الخبرية واحتمال الصدق والكذب إلى حكم المخبر الذي يحكمه في خبره بمفهوم لمفهوم»<sup>(٢)</sup> وهي عبارات واضحة الدلالة على أن الخبر لا يدل على النسبة الواقعية، بل على رؤية المتكلم لتلك النسبة، ومن هنا يكون احتمال الصدق والكذب.

وإذا كان المعنى بهذا المفهوم هو «الحكم» الذي يقيمه عقل المتكلم فإن مغزى ذلك أنه يتمايز من المعنيين السابقين اللذين لا يرتد كل منهما - في ذاته - إلا إلى العرف أو المواضعة، أجل إن الدلالة عليه لا تكون إلا عن طريق التركيب أو الجمع بين هذين المعنيين، ولكن يبقى التمايز واضحا في أن المعنى حينئذ لا يكون حاصل هذا الجمع، بل هو الغرض الذي يقصده المتكلم من ورائه.

ونستطيع أن نبرز صورة هذا التمايز في نظر البلاغيين عن طريق استعراض أهم الخصائص التي يتفرد بها لديهم هذا المستوى - دون المستويين السابقين - من المعنى.

وهذا هو موضوع المبحث التالي:



(١) الفخر الرازي/ نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز ص ٣٧.

(٢) مفتاح العلوم ص ٧٢، وانظر: السيوطي/ المزهري ج ١ ص ٣٩.



## ثانيا - خصائص المعنى التركيبي:

أود قبل تناول تلك الخصائص أن أشير إلى ملاحظة جوهرية، وهي أن المعنى الذى نحن بصدده هو الغرض الذى تفرزه الدلالة التركيبية فى الكلام، تلك الدلالة التى تكون تقريرية مجردة تارة، وتصويرية فنية تارة أخرى، فالغرض أو المعنى (بهذا المفهوم) هو ماثل فى كل تركيب مفيد أيا كانت طبيعة لغته، وبناء على ذلك فإن الخصائص التى سنفصل القول فيها الآن هى تلك التى تميز المعنى بهذا المفهوم من كل من المعنيين المعجمى والنحوى، أو - بتعبير آخر - هى التى تفرق بين الدلالة فى «الكلام» والدلالة فى «اللغة»، أما التفرقة بين طريقتى التعبير عن هذا المعنى فهى موضوع حديثنا فى الباب الثانى من هذا البحث.

ونستطيع فى ضوء هذه الملاحظة أن نقول: إن الخصائص الجوهرية التى تميز هذا

المعنى هى:

أ- الفائدة.

ب- الإسناد.

ج- القصد.

وتلك الخصائص هى ما سنتناولها فيما يلى:

### (1) الفائدة:

حين صرخ عبد القاهر الجرجاني بأن «الألفاظ المفردة لم توضع لتعرف معانيها فى أنفسها، ولكن لأن يضم بعضها إلى بعض فيعرف فيما بينها فوائد»<sup>(١)</sup> - أقول: حين صرح بذلك كان يود التفرقة - على أساس الإفادة - بين الدلالات الإفرادية للكلم والدلالة التركيبية لها، فالكلمة المفردة لها دلالة على معناها الذى وضعت إزاءه، ولكننا لا نفيد من تلك الدلالة فى ذاتها شيئا ما؛ إذ إن معنى الكلمة قد سبق أن حصلناه وارتسمت صورته فى أذهاننا قبل وضعها، وبناء على ذلك فإن وظيفة وضع الكلمات ليست هى التعريف بالمعانى المفردة لها، بل هى أن تضم<sup>(٢)</sup> تلك الكلمات (مصطحبة تلك

(١) دلائل الإعجاز ص ٤١٥.

(٢) يقول السكاكى: «إن الغرض الاصلى من وضع الكلم هو التركيب لامتناع وضعها إلا لفائدة، وامتناع الفائدة فيها غير مركبة» مفتاح العلوم ص ٦١ وانظر: الزهر ج ١ ص ٤١.

المعاني) في بناء لغوى تتفاعل فيه فيتج عن تفاعلها معنى آخر أو معان أخرى هي ما يطلق عليها عبد القاهر (الفوائد)، ومقتضى ذلك أن الفائدة هي نتاج الدلالة التركيبية لا الإفرادية، وهذا ما قرره الزجاجي قبل عبد القاهر حيث يقول:

«الاسم يدل على مسماه ولا تحصل منه فائدة مفردا حتى تقرنه باسم مثله أو فعل أو جملة، وإلا كان ذكره له لغوا وهذا غير مفيد»<sup>(١)</sup>، وعلى هذا الأساس قامت تفرقة عبد القاهر بين الكلمة (أداة المعنى المفرد) والكلام (أداة المعنى التركيبي أو الفائدة) فهو يقول:

«اعلم أن الواحد من الاسم والفعل والحرف يسمى كلمة، فإذا ائتلف منها اثنان فأفادا نحو خرج زيد سمي كلاما وسمى جملة»<sup>(٢)</sup>.

فالكلمة في نظر عبد القاهر لا تتحقق بها فائدة ما دامت مفردة، فالإفادة لا تكون إلا إذا تضامت الكلمة مع غيرها فينتج عن هذا التضام كلام أو جملة، وتسوية عبد القاهر هنا بين «الكلام» و«الجملة» في أن كلا منهما قرين الإفادة جعلته يعلق - في موطن آخر - على أسلوب الشرط تعليقا يؤكد تلك التسوية من جانب ويبرز المفارقة بينهما وبين الكلمة من جانب آخر، فالشرط والجزاء جملتان، ولكن أيا منهما لا تستقل بالإفادة، وبناء على ذلك فإنهما يصبحان بمثابة جملة واحدة مفيدة «فكما يكون الخير والصفة والحال لا محالة في مجموع الجزئين لا في أحدهما كذلك يكون الشرط في مجموع الجملتين لا في إحدهما»<sup>(٣)</sup>.

تلك التفرقة بين الكلمة والكلام على أساس الإفادة تنفق معها في هدفها تفرقة النحاة بين القول والكلام باعتبار أن الكلمة لعدم استقلالها بالإفادة تندرج في نظريتهم تحت ما أسموه (القول)، وقد بدأ هذه التفرقة سيبويه في كتابه حين قال:

«واعلم أنّ قلت» إنما وقعت في كلام العرب على أن يحكى بها، وإنما يحكى بعد القول ما كان كلاما لا قولا...»<sup>(٤)</sup>.

(١) الزجاجي/ الإيضاح/ ص ٤٩ تحقيق مازن المبارك. مكتبة دار العروبة، بدون تاريخ.

(٢) عبد القاهر الجرجاني/ الجمل ص ٤٠ تحقيق علي حيدر. دمشق سنة ١٩٧٢م.

(٣) دلائل الإعجاز ص ١٩٠، ويتشابه هذا الرأي في الأسلوب الشرطي مع ما يقرره ابن سينا بشأنه حيث يقول: هو ما يكون التأليف فيه بين خبرين قد أخرج كل واحد منهما عن خبريته إلى غير ذلك ثم قرن بينهما... انظر: ابن سينا/ الإشارات والتنبيهات ج ١ ص ٢٧٠ تحقيق د. سليمان دنيا. دار المعارف سنة ١٩٦٠م.

(٤) سيبويه/ الكتاب ج ١ ص ١٢٢ وانظر دلائل الإعجاز ص ٢٧٠.

وقد تابع ابن جنى سيبويه فى هذا الرأى، فالكلام عنده «كل لفظ مستقل بنفسه مفيد لعناه، وهو الذى يسميه النحويون الجملة... أما القول فهو: كل لفظ مذل به اللسان تاما كان أو ناقصا، فالتام هو المفيد أعنى الجملة... فكل كلام قول وليس كل قول كلاما»(١).

وقد جعل ابن جنى فى هذا النص الجملة - لاستقلالها بمعنى - مرادفة للكلام، وهو ما وجدناه لدى عبد القاهر منذ قليل، وما نجده لدى الزمخشري بعدهما(٢).

وقد رفض بعض النحاة أن تكون الجملة مرادفة للكلام ورأى أنها أعم منه «إذ شرطه الإفادة بخلافها، ولهذا تسمعههم يقولون: جملة الشرط، جملة الجواب، جملة الصلة، وكل ذلك ليس مفيدا فليس بكلام»(٣) والذى يعيننا من هذا الرفض أنه قد قام على أساس ما نحن بصدد إثباته الآن، أعنى الإحساس بأن الكلام ما يفيد معنى مستقلا، الأمر الذى يدل على أن التفرقة بينه وبين الكلمة على هذا الأساس كانت أقرب إلى أن تكون إحدى المسلمات فى تراثنا العربى.

وقد سلك المعتزلة فى هذا الصدد مسلكا يبدو فى بدايته وفى ظاهره مغايرا لتلك التفرقة؛ إذ إنهم قسموا الكلام إلى مفيد وغير مفيد، إلا أننا بالتأمل نجد أنهم قد انتهوا إلى نفس النتيجة التى نحن بصدها تقريبا، فالمعتزلة لم يوافقوا الأشاعرة على القول بالكلام النفسى، ومن ثم كان الكلام عندهم هو ما انتظم من الحروف أو هو «الأصوات المخصوصة لا معنى سواها يخالفها»(٤)، فكل حروف مؤتلفة هى كلام عندهم أفادت أم لم تفد، وبناء على ذلك قسموا الكلام إلى مهمل (غير مفيد) ومستعمل (مفيد) - يقول الشيرازى عن المستعمل:

«الكلام المستعمل ضربان: أحدهما ما يفيد معنى فيما وضع له وهى الألقاب كزيد وعمرو وما أشبهه، والثانى ما يفيد معنى فيما وضع له ولغيره، وذلك ثلاثة أشياء: اسم وفعل وحرف على ما يسميه أهل النحو... وأقل كلام مفيد ما بنى من اسمين كقولك زيد قائم وعمرو أخوك، أو ما بنى من اسم وفعل كقولك خرج زيد ويقوم عمرو»(٥).

(١) ابن جنى/ الخصائص ج ١ ص ١٧. (٢) انظر: شرح المفصل لابن يعيش ج ١ ص ٢٠.

(٣) معنى اللبيب / ج ٢ ص ٤٢.

(٤) الحسن بن متويه النجرائى المعتزلى/ التذكرة فى أحكام الجواهر والأعراض ص ٣٥ تحقيق د. سامى نصر لطيف، د. فيصل بدير عون: دار نشر الثقافة ١٩٧٥م.

(٥) أبو إسحاق الشيرازى/ اللمع فى أصول الفقه ص ٤، وانظر: التذكرة ص ٣٨١.

فالشيرازى هنا يصرح بأن «أقل كلام مفيد ما بنى من اسمين...» وهو تصريح واضح الدلالة فى أن الكلمة المفردة فى نظره لا تفيد، ومعنى ذلك أن الفائدة التى يحددها لكل من اللقب أو الاسم أو الفعل أو الحرف هى رهن بكونها مندرجة فى كلام مؤلف أو - على حد وصفه - مستعمل، ومن هذا المنطلق نفسه كان تحديد أبى الحسين البصرى لمصطلح «الفائدة» حين توصف به الكلمة المفردة وحين يوصف به الكلام، فهو يقول:

«اعلم أنا قد نصف الكلام بأنه مفيد ونعنى أنه موضوع لفائدة وأنه مستعمل فيها وهذا حاصل فى اللفظ المفرد، وقد نعنى بذلك أنه يفيد اتصال المعانى بعضها ببعض، وهذا لا يكون فى اللفظ المفرد، لأنه لا يفيد اتصال بعض المعانى ببعض ولا يفيد تصوره معناه، لأن معناه متصور لنا قبل اللفظ، والكلام المفيد إيصال بعض المعانى ببعض وتعلق بعضها ببعض، إما أن يكون اسماً مع اسم، وإما أن يكون اسماً مع فعل...» (١).

فالمراد بالفائدة فى اللفظ المفرد أنه يفيد معناه عند الاستعمال لا أنه بذاته يفيد هذا المعنى، وهذا معنى قول أبى الحسين «... لا يفيد تصوره معناه، لأن معناه متصور لنا قبل اللفظ» أما الفائدة التى هى نتاج «إيصال بعض المعانى ببعض» فهى ليست وظيفة اللفظ المفرد، ولكنها وظيفة الألفاظ التى تتضام فى الكلام.

نحن إذن مع أبى الحسين البصرى أمام فائدتين: إحداهما إشارية، وهى دلالة الكلمة المفردة (المستعملة) فى الكلام على معناه المعجمى الموضوعية إزاءه، والأخرى معنوية، وهى ما تستفاد من مجموع الكلمتين أو الكلمات (معنى الكلام).

عند هذا الحد نجد اتفاقاً فى النتيجة التى انتهى إليها كل من المعتزلة ومن خالفوهم فى تعريف الكلام على الأقل فيما نحن بصدده، ففائدة إيصال المعانى مقصورة على الكلام دون الكلمة عند المعتزلة، وهى بعينها التى جعلها غيرهم داخلية فى حد الكلام مميزة له عن دلالة الكلمة، أما الكلمة فقد رأينا أن غير المعتزلة يقررون أنها لا تفيد معناها، ولكنها تدل عليه فى الكلام، وهذا ما رأيناه لدى المعتزلة مع فارق شكلى هو أنهم يطلقون على دلالتها هذه (فائدة).

(١) أبو الحسين البصرى/ المعتمد ص ١٩ تحقيق محمد حميد الله الطبعة الأولى - دمشق سنة ١٩٦٤.

## (ب) الإسناد:

إذا كان المعنى الذى نحن بصدده هو مناط (الفائدة) التى تفرزها الدلالة التركيبية فى (الكلام) فمن الطبيعى أن يكون الإسناد أهم وسائله والخصيصة الجوهرية فى الدلالة عليه، فالإسناد - من جهة - يمثل أساس الفائدة، فلقد عرف بأنه «تركيب الكلمتين أو ما جرى مجراهما على وجه يفيد السامع»<sup>(١)</sup>، وهو - من جهة أخرى - قوام الكلام، أو - بعبارة أخرى - الفارق الجوهرى بين الكلم المفردة (أو اللغة) وبين الكلام، فالكلام كما عرفه بعض الأصوليين:

«ما تضمن من الكلم إسنادا مفيدا مقصورا لذاته»<sup>(٢)</sup>.

وعلى هذا الأساس تنقسم الكلم - كما يقول عبد القاهر - «قسمين: مؤتلف وهو الاسم مع الاسم والفعل مع الاسم، وغير مؤتلف، وهو ما عدا ذلك كالفعل مع الحرف والحرف مع الحرف»<sup>(٣)</sup>.

لقد سبق أن رأينا أن الكلم المفردة لا تفيد إلا إذا تلبست بمبانى النحو وصيغته، أى إلا إذا تفاعلت دلالاتها وتشابكت فى علاقات نحوية، وهنا نشير إلى أن العلاقة الإسنادية هى - فى هذا التصور - أساس تلك العلاقات، فالتركيب الإسنادى فى شكله اللغوى المنطوق ليس سوى تجسيد لعلاقة معنوية يتصورها أو يقيمها المتكلم بين مدلولى طرفيه، قد تكون تلك العلاقة تقليدية يقرها العقل ويتداولها العرف فتكون الحقيقة، وقد تكون خروجاً على المألوف وتجاوزاً لمقتضيات العرف فيكون المجاز. ولكنها فى الحالين تمثل قوام<sup>(٤)</sup> المعنى (أو الغرض) الذى يريد المتكلم، فالإسناد هو العلاقة الأم التى تبسط جناحيها على باقى العلاقات النحوية الأخرى التى تتفاعل معها، ولا تفيد إلا فى كنفها، وعلى هذا فإن التركيب الإسنادى الواحد مهما تعددت عناصره وتنوعت العلاقات بينها لا يحمل إلا معنى واحداً - يقول عبد القاهر فى ذلك:

(١) مفتاح العلوم ص ٣٨.

(٢) الآيات البيئات ج ٣ ص ١٨٦.

(٣) دلائل الإعجاز ص ٣٥٩ وانظر ص ٥ حيث يصرح بأنه «لا يكون كلام من جزء واحد، وأنه لا بد من مستند ومستند إليه».

(٤) ولعله من أجل ذلك كان إطلاق مصطلح المعنى على كل ما يشير إلى تلك العلاقة فى تراثنا العربى، وذلك «كالنسبة» أو «الإثبات» أو «الحكم» أو «الخبر» أو ما إلى ذلك. انظر: القاضى عبد الجبار / المعنى فى أبواب التوحيد والعدل ج ١٥ ص ٣٢٥ و دلائل الإعجاز : ص ١٩٣ - ١٩٩ - ٣١٦ - ٣٤٠ - ٤٠٥ - ٤١٥، وأسرار البلاغة ص ٣٤٠.

«إنك إذا قلت: ضرب زيد عمرا يوم الجمعة ضربا شديدا تأديبا له. فإنك تحصل من مجموع هذه الكلم كلها على مفهوم هو معنى واحد لا عدة معان كما يتوهمه الناس، وذلك لأنك لم تأت بهذه الكلم لتفيد أنفس معانيها وإنما جئت بها لتفيد وجوه التعلق... وإذا كان الأمر كذلك فينبغي أن ينظر في المفعولية من عمرو وكون يوم الجمعة زمانا للضرب... أيتصور فيها أن تفرد عن المعنى الأول الذي هو أصل الفائدة، وهو إسناد «ضرب» إلى «زيد» وإثبات الضرب به له حتى يعقل كون عمرو مفعولا به، وكون يوم الجمعة مفعولا فيه، وكون ضربا شديدا مصدرا... وإذا كان ذلك كذلك بان منه وثبت أن المفهوم من مجموع الكلم معنى واحد لا عدة معان...»<sup>(١)</sup>.

فبعد القاهر في هذا النص يصرح بأن الإسناد<sup>(٢)</sup> هو أصل المعنى وأساس الفائدة، فالمعنى في المثال المذكور هو العلاقة الإسنادية بين «زيد» و «ضرب» - تلك العلاقة التي تتسع لتحتوي باقى العلاقات الماثلة في العبارة، فالضرب المثبت لزيد هو ضرب متعد إلى عمرو مقيدا بزمن خاص هو يوم الجمعة وهيئة خاصة هي كونه «ضربا شديدا» ولغاية خاصة هي «التأديب»، وهذا ما يؤكد علماء اللغة المعاصرون الذين يرون أن العلاقات أو القرائن المعنوية غير الإسناد هي قيود مخصصة له، أو لواحق وإضافات عليه<sup>(٣)</sup>.

ويقتضينا المقام هنا أن نشير إلى أنه إذا كانت العلاقة الإسنادية في هذا التصور هي أصل المعنى وأساس الفائدة فإن ذلك لا يتناقض مع ما صرح به غير واحد منهم من أن «الخبر» هو هذا الأصل وذلك الأساس كما أسلفنا القول؛ إذ إن تلك العلاقة هي قوام التركيب الخبرى، ومن هنا كان تعريف الخبر بأنه «القول المقتضى بصريحه نسبة معلوم إلى معلوم»<sup>(٤)</sup>. كما أنه لا يتناقض كذلك ما سبق أن أشرنا إليه عند حديثنا عن المعنى النحوى من تصريح كثير منهم بأن المسند (فعلا كان أو اسما) هو الخبر؛ فهذا التصريح لا يعنى إلا أن المسند هو البنية الأساسية في تشكيل معنى الخبر، ذلك المعنى الذى لا يتحقق إلا عند إسناده لمسند إليه معين، ولعل عبد القاهر كان يعنى إزالة مثل هذا اللبس حين قال:

(١) دلائل الإعجاز ص ٣١٦ وانظر ص ٤١٧.

(٢) يقول الدكتور مصطفى ناصف: لقد كان الإسناد لدى عبد القاهر «موضع ملاحظات خصبة، طورا يكون هذا الإسناد أو الربط عاديا كأن يسند الحدث إلى صاحبه، وطورا يسند الحدث إلى غير صاحبه فيكون مانسبه مجازا» - نظرية المعنى فى النقد العربى ص ١٣ - ١٤. دار القلم سنة ١٩٦٥م.

(٣) انظر: د. تمام حسان/ اللغة العربية معناها ومبناها ص ١٩٤ و ٢٠١.

(٤) الفخر الرازى/ نهاية الإيجاز فى دراية الإعجاز ص ٣٧.

«إذا قلت في الفعل إنه موضوع للخبر لم يكن المعنى فيه أنه موضوع لأن يعلم الخبر في نفسه وجنسه ومن أصله وما هو، ولكن المعنى أنه موضوع حتى إذا ضمته إلى اسم عقل منه ومن الاسم أن الحكم بالمعنى الذي اشتق ذلك الفعل منه على مسمى ذلك الاسم واقع منك أيها المتكلم»<sup>(١)</sup>.

على أن دعوى عبد القاهر ومن لف لفه بأن الخبر هو أول المعاني وأساس الفائدة إنما هي - في نظري - مجرد ادعاء لا سند له ولا سبيل إلى تبريره من واقع اللغة، ولعله مظهر من مظاهر التأثير المنطقي في ذلك العصر<sup>(٢)</sup>؛ ذلك لأنه إذا كانت العلاقة الإسنادية هي أصل المعنى في كل تركيب مفيد فمن الطبيعي أن يكون لكل تركيب تحقق في تلك العلاقة (خبريا كان أو إنشائيا) معناه المستقل الذي يقصده التكلم لذاته لا عن طريق التبعية لمعنى آخر، وعلى هذا يصبح القول بأصالة معنى الخبر دون سواء ليس سوى ضرب من الوهم أو الفرض الذي لا سبيل إلى إثباته.

ولقد دفعت هذه الدعوى كثيرا من القائلين بها إلى إرجاع المعاني الإنشائية إلى معنى الخبر، وكان العلاقة الإسنادية لا تتمثل في نظرهم إلا في صورة الخبر، فالأمر على حد تخريجهم «يفيد كون الأمر مريدا للفعل، فمعناه معنى الخبر، والنهي يفيد أنه كاره فهو أيضا كذلك، والسؤال والطلب والدعاء يجرى هذا المجرى، والعرض فهو سؤال على الحقيقة، أما النداء فقد اختلف فيه، فقيل: معنى يا زيد: أدعو زيدا، وهذا على الحقيقة خبر، وقيل: المراد به أقبل يا زيد فهو داخل في قسم الأمر...»<sup>(٣)</sup>.

وتلك - فيما أرى - تأويلات بادية التعسف، فكل ما بين النسبتين الخبرية والإنشائية من فرق هو أن الأولى لها واقع خارجي يتمثله التكلم قبل النطق بالخبر، ذلك الواقع الذي قد تطابقه النسبة الكلامية وقد لا تطابقه، أما النسبة الثانية فليس لها واقع تمثله فهي نسبة يقيمها التكلم أو يبدعها من ذات نفسه، ولكن هذا الفارق لا يعني أن النسبة الثانية فرع للأولى في الإفادة، فكل منهما - مع هذا الفارق نسبة إسنادية

(١) دلائل الإعجاز ص ٤١٨.

(٢) يبدو أن الصورة الأصلية للإسناد في نظر هؤلاء كانت هي صورة الإسناد الحملية، ومن ثم كان الخبر هو أصل المعاني لتحقق تلك الصورة فيه، فهو يشبه «الفضية الحملية»، فكل منهما يحتمل الصدق والكذب، وإذا كان الإيجاب والسلب هما قوام تلك القضية فإن الإثبات والنفي هما قوام الخبر، ولعل بما يدعم ذلك أن المناطق قد سورا بين المصطلحين وصرحوا بأن المعنى فيهما هو النسبة القائمة على الإسناد. انظر: الفخر الرازي، لباب الإشارات ص ١٣ تصحيح عبد الحفيظ سعد عطية. الطبعة الثانية السعادة سنة ١٣٥٥هـ وكذا: النجاة ص ١٥، شروح الشمسية ج ٢ ص ٤ ط كردستان العلمية ١٣٢٧هـ.

(٣) انظر: سر الفصاحة/ ٣٨، المعنى في أبواب التوحيد والعدل ج ١٥ ص ٣٢٥ و دلائل الإعجاز ص ١٠٨، أصول السرخسي ج ١ ص ١١ تحقيق أبو الوفا الأفعاني، دار الكتاب العربي سنة ١٣٧٢ هـ.

مستقلة ذات فائدة خاصة بها<sup>(١)</sup>، ومن العبث إرجاع الفائدة فى إحدى النسبتين إلى الأخرى، أو لنقل - بعبارة أخرى - : إن الإسناد الذى هو أساس الفائدة هو أعم من أن يكون خبرا أو إنشاء، وهذا ما التفت إليه بعض النحاة حيث فسر الإسناد بأنه: «تعليق خبر بمخبر عنه أو طلب بمطلوب»<sup>(٢)</sup>.

وهو كذلك ما صرح به عبد القاهر الجرجانى فى موطن آخر حيث يقول:

«اعلم أن فى الإسناد فائدة ليست فى الإخبار، وهى أن من الأفعال ما لا يصح إطلاق الخبر عليه كفعل الأمر نحو «ليضرب زيد» إذ الأمر لا يكون خبرا، من حيث إن الخبر ما دخله الصدق والكذب. ويصح أن يطلق عليه الإسناد... فالإسناد إذا يصلح لما يصلح له الإخبار، والإخبار لا يصلح لكل ما يصلح له الإسناد...»<sup>(٣)</sup>.

ولعل من المناسب فى هذا المقام أن نشير إلى أنه إذا كان المعنى الذى نحن بصدده هو - فى نظر هؤلاء - الغرض الذى تفرزه العلاقة الإسنادية فإن هذا يفسر نظرهم إلى «التشبيه» الذى عدوه غرضا من أغراض الكلام حيناً، وأطلقوا عليه مصطلح المعنى (بهذا المفهوم) فى كثير من الأحيان، على حين عدت الاستعارة التى لا تقوم إلا على أساسه من فنون البديع تارة، ونسبت إلى اللفظ تارة أخرى<sup>(٤)</sup>.

وقد فسر بعض المعاصرين هذا المسلك بأنه لون من التأثر الخاطىء بكتاب الشعر الأرسطى. حيث إن هؤلاء - فى نظره - قد فهموا مصطلح المحاكاة لدى أرسطو على أنه منجرد التشبيه<sup>(٥)</sup>.

---

(١) لقد فرق بعض الفلاسفة بين طبيعة الفائدة فى الأسلوبين، فجعلها فى الأسلوب الخبرى إفادة، أما فى الأسلوب الإنشائى فهى استفادة - يقول: «إن القول التام إما أن يفيد به القائل غرضا مقصودا وإما أن يستفيد به القائل غرضا مقصودا، والكلم المفيد هو القضايا، فإن القائل يفيد بها الإخبار، والكلم الذى يقصد به أن يستفيد القائل والمخاطب أمرا ينقسم أربعة أقسام: نداء وأمر وتضريح وطلب...» انظر تعليقات فى كتاب بارى أرمينياس/ ابن باجه ص ٢٠ تحقيق د. محمد سليم سالم دار الكتب ١٩٧٦م.

(٢) انظر الآيات البيئات ج ٣ ص ١٨٧.

(٣) عبد القاهر الجرجانى/ المقتصد ج ١ ص ١٢ تحقيق: كاظم مرجان. رسالة دكتوراه مخطوطة بجامعة القاهرة سنة ١٩٧٥م.

(٤) انظر: نقد الشعر لقدماء بن جعفر/ ٩١، وقواعد الشعر/ ثعلب ص ٢٨، والصناعتين/ ٢٧٣، و دلائل الإعجاز ص ١٩٤، وأسرار البلاغة صفحات: ٢٠، ٧٤، ١٩٥، ٢٦١.

(٥) د. شوقى ضيف / انظر: البلاغة تطور وتاريخ ص ٨٣ دار المعارف سنة ١٩٦٥م الطبعة الرابعة.



ونحن نرى أن عد التشبيه غرضاً أو معنى لا يرجع إلى تأثير خاطئ أو مصيب بالتراث اليوناني، بل هو يرجع إلى أسباب<sup>(١)</sup> تتعلق بطبيعة النظرة إلى التشبيه في تراثنا العربي. ولعل أهم تلك الأسباب هو أن الدلالة التشبيهية هي - في الغالب - دلالة إسنادية تنتج عن إسناد المشبه به إلى المشبه. فالتشبيه هو كما عرفه بعض البلاغيين:

«أن يثبت للمشبه حكم من أحكام المشبه به»<sup>(٢)</sup> أو هو - كما عرفه عبد القاهر - «أن تثبت لهذا معنى من معاني ذلك أو حكماً من أحكامه كإثباتك للرجل شجاعة الأسد وللحجة حكم النور»<sup>(٣)</sup>.

فالتشبيه كما يبدو من هذين التعريفين هو نتاج علاقة الإثبات المائلة بين طرفيه، والإثبات كما أسلفنا القول هو أحد معنيين رئيسين للخبر، ومغزى ذلك أن العبارة التشبيهية هي صورة من صور الإسناد الخبري، فقولنا: الرجل كالأسد، هو بمثابة قولنا الرجل شجاع، فكل منهما تركيب خبري يثبت فيه معنى الخبر أو المسند للمبتدأ أو المسند إليه، فإذا كنا في التركيب الثاني نثبت معنى الشجاعة للرجل لغرض أو لمعنى خاص هو المدح مثلاً، فنحن في التركيب الأول نثبت معنى من معاني الأسد وهو الشجاعة للرجل لغرض خاص هو التشبيه.

وإذا كان التشبيه إنما عد معنى لأن صورته هي صورة الإثبات الخبري فمن الضروري - حيثئذ - أن يذكر طرفاه ضرورة أن الإثبات - كما سبق أن ذكرنا - يقتضى مثبتاً ومثبتاً له، وهذا هو الفارق الجوهرى الذى يراه البلاغيون بين التشبيه والاستعارة التى لا تقوم إلا على ذكر طرف واحد من الطرفين فى نظرهم - يقول عبد القاهر فى ذلك:

«إن الاستعارة وإن كانت تعتمد التشبيه والتمثيل وكان التشبيه يقتضى شيئين مشبهاً ومشبهاً به... فإن الاستعارة من شأنها أن تسقط ذكر المشبه من البين، وتطرحة، وتدعى له الاسم الموضوع للمشبه به... ويكون لها هذا الصنيع حيث يقع الاسم فاعلاً أو مفعولاً أو مجروراً بحرف الجر أو مضافاً إليه... وإذا جاورت هذه الأحوال كان اسم المشبه مذكوراً وكان مبتدأ واسم المشبه به واقعا فى موضع الخبر كقولك زيد أسد أو على هذا الحد»<sup>(٤)</sup>.

(١) اشرنا إلى بعض تلك الأسباب فى بحثنا للماجستير «المعنى الشعرى فى النقد العربى» مخطوط بجامعة القاهرة سنة ١٩٧٨ ص ٤ - ٧.

(٢) ابن الأثير: الجامع الكبير فى صناعة المنظوم من الكلام المنثور ص ٥٠ تحقيق د. مصطفى جواد، د. جميل سعيد، المجمع العلمى العراقى سنة ١٩٥٦م.

(٣) أسرار البلاغة ص ٦٣ - ٦٤.

(٤) السابق ص ١٩٦ - ١٩٧.

فالاستعارة في نظر عبد القاهر وإن قامت على أساس تشبيهى فهي تغاير التشبيه في أنها تكتفى بطرف واحد من طرفى التشبيه، فالعلاقة بين الطرفين في التشبيه هي دائما علاقة أفقية؛ لأنها ماثلة بين مدلولى كلمتين مذكورتين في العبارة، أما في الاستعارة فإنها تكون علاقة رأسية؛ إذ إن أساسها الانحراف بمدلول الكلمة المستعارة، وهذا ما سنعود إليه في موطنه من هذا البحث .

على أن الذى يعنينا في نص عبد القاهر هو أنه يضع حدا فاصلا بين التشبيه والاستعارة، وذلك عن طريق تحديد المواقع النحوية لكل منهما، فتأمل تلك المواقع التى حددها لكل منهما يدعم مانحن بصدد إثباته من أن التشبيه في نظره لا يكون إلا صورة من الإسناد الخبرى، وهو بهذا يغاير الاستعارة، فموقع المشبه كما حدده هو المبتدأ، أما المشبه به فهو إما (خبر) بالمفهوم النحوى، أو (على هذا الحد) ولعله يعنى بذلك الصورة التى يقع فيها المشبه به حالا من المشبه . وهذا ما يبرره تصريحه فى أكثر من موطن بأن الحال «خبر فى الحقيقة»<sup>(١)</sup>.

ولقد كانت تلك النظرة إلى التشبيه فيما يبدو وراء ما ذهب إليه معظم البلاغيين من أن التشبيه إذا حذفت منه الأداة يظل تشبيها (بليغا) ولا يصبح استعارة أو مجازا، فلقد قام هذا الرأى على أساس أن معنى التشبيه يتمثل بالعلاقة الإسنادية بين طرفيه، فليس هو معنى الأداة، فدور الأداة فقط تحديد هذا المعنى والدلالة - وظيفيا - عليه، وقد عد عبد القاهر الجرجانى أداة التشبيه (كأن) من الأدوات التى تلخص بمعناها معنى الجملة<sup>(٢)</sup> والتى - على حد تعبير عبد القاهر السابق - «تتناول ما تتناول بالتقليد وبعد أن يسند شيء إلى شيء» وبمقتضى ذلك أن حذف أداة التشبيه وحدها لا يغير من دلالة التركيب على التشبيه (ولا يصيره استعارة)، وذلك لبقاء الإسناد الذى يمثل الفارق الجوهرى فى نظره - فيما يبدو - بين التشبيه والاستعارة، فنحن فى التشبيه نثبت - عن طريق الإسناد - معنى المشبه به للمشبه، أما فى الاستعارة فإن الاسم المستعار لا يثبت معناه، ولكنه يقع فى حيز إثبات معنى آخر - يقول عبد القاهر فى ذلك:

---

(١) انظر: دلائل الإعجاز ص ١٣٣ وأسرار البلاغة ص ٢٦٥. وقد نلاحظ فى هذا الصدد أن هناك من صور التشبيه مالا تتمثل بين طرفيه علاقة إسنادية يثبت فيها معنى المشبه به للمشبه، وذلك كالصورة التى يقع فيها المشبه به مضافا إلى المشبه كما فى قول امرئ القيس مثلا: «له أبطال ظنى وساقا نعامة... البيت... ولكن إذا لاحظنا تصريح عبد القاهر فى موطن آخر بأن «الإضافة فى الاسم كالإسناد فى الفعل» أدركنا إلى أى حد كانت نظرة الرجل إلى التشبيه قائمة على أساس واضح لا اضطراب فيه لديه. انظر: أسرار البلاغة ص ٣٠٩.

(٢) انظر: دلائل الإعجاز ص ٥.

«... إذا قلت زيد أسد ورأيت أسدا (هكذا ولعلها رأيت أسدا أو أنت أسد) (١) فقد جعلت اسم المشبه به خبرا عن المشبه، والاسم إذا كان خبرا عن الشيء كان خبرا عنه إما لإثبات وصف هو مشتق منه ذلك الشيء كالانطلاق في قولك (زيد منطلق) أو إثبات جنسية هو موضع لها كقولك هذا رجل، فإذا امتنع في قولنا «زيد أسد» أن تثبت الجنسية لزيد على الحقيقة كان لإثبات شبه من الجنس له... وأما الحال التي قلنا إن الاسم فيها يكون استعارة... فهي حالة إذا وقع الاسم فيها لم يكن الاسم فيجتلبا لإثبات معناه...» (٢).

وهذا الرأي الذي يذهب إليه عبد القاهر في التشبيه المحذوف الأداة يراه السكاكي أيضا مرددا الحجة السابقة نفسها فهو يقول:

«ليس من الواجب في التشبيه ذكر كلمة التشبيه، بل إذا قلت «زيد أسد» واكتفيت بذكر الطرفين عد تشبيها... لأنك حين أوقعت «أسدا» وهو مفرد غير جملة خبرا لزيد استدعى أن يكون هو إياه مثله في «زيد منطلق» في أن الذي هو زيد بعينه منطلق وإلا كان «زيد أسد» مجرد تعديد نحو خيل، فرس لا إسنادا... فيلزم لامتناع جعل اسم الجنس وصفا للإنسان حتى يصح إسناده إلى المبتدأ المصير إلى التشبيه» (٣).

فالسكاكي هنا يبرر ما يراه من أن التشبيه المحذوف الأداة يظل تشبيها بأن إيقاع اسم الجنس خبرا عن الإنسان في «زيد أسد» يقتضى التشبيه ضرورة، وإلا لم يكن لهذا الإخبار معنى أو لم يكن إسنادا، ومؤدى ذلك أن أساس المعنى التشبيهي في نظره ليس هو الأداة، بل هو الإسناد.

ونستطيع بناء على ما تقدم من نصوص أن نقرر أن عد التشبيه - دون الاستعارة - غرضا أو معنى (بهذا المفهوم) لدى هؤلاء إنما كان يستند على أساس أن الدلالة عليه - دونها - هي دلالة إسنادية.

(١) هذا الاستدراك على المحقق يستند لدى على عدة أمور:

أ- تعليق عبد القاهر على المثالين، وهو التصريح بأن كلمة أسد خبر عن المبتدأ، وهذا لا يتفق مع «رأيت أسدا».

ب- أن كلمة «أسد» في رأيت أسدا لا يثبت معناها وإنما الميث هو الزوية الواقعة عليها.

ج- أن نفس هذا المثال «رأيت أسدا» قد ورد بعد ذلك في النص نفسه باعتبارها ضمن أمثلة الاستعارة لا التشبيه.

وجدير بالذكر أن هذا الخطأ في التحقيق قد سار عليه الدكتور محمد عبد المنعم خفاجي. انظر تحقيقه

للكتاب ج ٢ ص ١٩٩ مكتبة القاهرة ١٩٧٩ م.

(٢) أسرار البلاغة ص ٢٦٥ - ٢٦٦.

(٣) مفتاح العلوم ص ١٥١ وانظر: المثل السائر ص ١٣٩ ط. المطبعة البهية بمصر سنة ١٣١٢ هـ.

### (ج) القصد:

إذا كانت الدلالة على هذا المعنى هي دلالة نظم وتركيب فإن مقتضى ذلك أنها دلالة قصدية إرادية؛ وذلك لأن التركيب ليس إلا نتاجا للقصد، فالقصد لا يتعلق بالمفردات إلا لغاية التركيب، هذا ما يلفتنا إليه عبد القاهر الجرجاني حيث يقول:

«... ليت شعري كيف يتصور وقوع قصد منك إلى معنى كلمة من دون أن تريد تعليقها بمعنى كلمة أخرى؟» (١).

ذلك الارتباط الوثيق بين الدلالة التركيبية والقصد يبرر ما ألحنا إليه في صدر هذا الفصل من أن إطلاق مصطلح المعنى على ما تفرزه تلك الدلالة من أغراض كان أكثر استخدامات المصطلح شيوعا في تراثنا العربي، وذلك لأن المادة المعجمية لهذا المصطلح كانت تدور غالبا - كما حددتها المعاجم - حول معنى القصد، ففي تلك المعاجم:

«يقال عنيت بالقول كذا أى أردت وقصدت، ومعنى الكلام ومعناته ومعنيته مقصده، تقول: عرفت ذلك فى معنى كلامه وفى معناه كلامه، وفى معنى كلامه أى فحواه» (٢).

فكلمة المعنى هي مشتقة من عنى بمعنى قصد، واشتقاقها على تلك الصيغة (مفعل) يحتمل أمرين:

(أ) أن تكون مصدرا لهذا الفعل ويكون مفهومها قصد المتكلم توجيه الدلالة فى كلامه إلى غرض خاص.

(ب) أن تكون اسم مفعول أى مخففة من «معنى» بالتشديد، وحيثئذ يكون مدلولها: الصورة الذهنية التى يمثّلها المتكلم، أو بعبارة أخرى: الغرض المقصود لا نفس القصد، وقد اختار أبو هلال العسكري كونها مصدرا، فهو يقول:

«... ومثله قولك: دخلت مدخلا حسنا أى دخولا حسنا، ولهذا قال أبو على رحمة الله عليه: إن المعنى هو القصد لا ما يقصد إليه من القول، فجعل المعنى القصد لأنه مصدر» (٣).

---

(١) دلائل الإعجاز ص ٣١٥، وانظر: ابن تيمية/ الإيمان ص ٦٩.  
(٢) انظر: تاج اللغة وصحاح العربية/ الجوهري ج ٢ ص ٥٢٣، ولسان العرب/ ابن منظور ج ١٩ ص ٣٤١، والقاموس المحيط/ ج ٤ ص ٣٦٧.  
(٣) أبو هلال العسكري/ الفروق اللغوية ص ٢٢ مكتبة القدسي سنة ١٣٥٣ هـ.

وأبو هلال فى إشارته لمصدرية الصيغة وتفسيره لها بمعنى القصد كان على وعى بأنها تحتل الاحتمال الثانى، أى أن تكون اسم مفعول بمعنى غرض المتكلم ومقصوده من الكلام، فهو يقول فى الوطن نفسه:

«وقد يكون معنى الكلام فى اللغة ما تعلق به القصد»، كما يصرح بعد ذلك بأن «الغرض هو المقصود بالقول أو الفعل»<sup>(١)</sup>.

على أن هذين المدلولين للمصطلح هما بمثابة وجهين لعملة واحدة، أعنى الله لا يتصور أحدهما دون الآخر، فتوجه إرادة المتكلم وقصده إلى القول لا يكون إلا من أجل الدلالة على الغرض، والغرض لا يكون غرضاً إلا إذا تعلق به القصد، وهذا ما يشير إليه بعض المناطق حيث يقول: «المعنى إما مفعّل كما هو الظاهر من عنا معنى إذا قصد، أى: المقصد، وإما مخفف معنى بالتشديد اسم مفعول منه أى المقصود، وأيا كان فهو لا يطلق على الصورة الذهنية من حيث هى بل من حيث إنها تقصد من اللفظ»<sup>(٢)</sup>.

القصد إذن سمة جوهرية من سمات هذا المستوى الذى نحن بصده من مستويات المعنى، فإذا كانت الدلالة على المعنيين السابقين ترتد إلى العرف والمواضعة فإن الدلالة على الغرض لا تكون إلا وليدة الإرادة وتناج القصد، فالفرق بين الكلمة فى مستون المعاجم أو ذاكرة الفرد وبينها فى الكلام هو فرق ما بين المادة الغفل والمادة المصنوعة؛ فهى فى الحال الأولى صورة حيادية جامدة، أما فى الحال الثانية فهى أداة متفاعلة موجهة بقصد المتكلم إلى غاية وغرض، ومن ثم كان إبراز التقابل بين «الوضع» فى الحال الأولى و«القصد» فى الحال الثانية هدفاً من أهداف عبد القاهر وغيره من المهتمين بقضية المعنى. يقول عبد القاهر:

«لا يصير «ضرب» خبراً عن زيد بوضع اللغة بل بمن قصد إثبات الضرب فعلاً له، وهكذا «ليضرب زيد» لا يكون أمراً لزيد باللغة، ولا «اضرب» أمراً للرجل الذى تخاطبه وتقبل عليه من بين كل من يصح خطابه باللغة بل بك أيها المتكلم، فالذى يعود إلى واضع اللغة أن «ضرب» لإثبات الضرب وليس لإثبات الخروج، وأنه لإثباته فى زمان ماضٍ وليس لإثباته فى زمان مستقبل، فأما تعين من يثبت له فيتعلق بمن أراد ذلك من المخبرين والمعبرين عن ودائع الصدور والكاشفين عن المقاصد...»<sup>(٣)</sup>.

لقد أراد عبد القاهر بهذا أن يضع حداً فاصلاً بين ما للغة وما للمتكلم من عناصر الدلالة فى الكلام، فاللغة هى التى تحدد فى الفعل «ضرب» أنه يدل - معجمياً - على

(٢) شروح الشمسية/ ٢٣٢.

(١) انظر: السابق ص ٢٣.

(٣) أسرار البلاغة ص ٣٣٥.

إثبات الضرب ووظيفيا على إثباته في زمن المضى، أما ما يرجع إلى المتكلم فهو تعيين الفاعل الذى يثبت له هذا المعنى، وإلى ذلك يشير بعض البلاغيين المتأخرين قائلا:

«تعيين الفاعل منسوب إلى قصد المتكلم ومفوض إليه... والعائد إلى الواضع تعيين المعنى وأنه لإثبات الحدث المقترن بالزمان للفاعل...» (١).

والمقصود بتعيين الفاعل هنا توجيه ضمير المخاطب وقصده إلى الفاعل المعين الذى يود إسناد الفعل إليه، بحيث يأتى ذكره على لسانه دليلا على هذا القصد إليه.

على أن النص السابق لعبد القاهر يقتضى أن الصيغة قد يتعين فاعلها، أى تكون الجملة تامة من حيث القالب النحوى (كما فى اضرب مثلا) ثم لا يكون لها دلالة إذا لم يكن هناك قصد من المتكلم إلى معناها، وهو رأى صرح به كثير من المتكلمين والأصوليين فى هذا الصدد، فلقد قال بعض هؤلاء:

«إن قول القائل «افعل» قد يوجد ولا يكون أمرا إذا لم يكن قصد إلى طلب الفعل» (٢).

وقال بعضهم فى تحديد دلالة الخبر:

«لا يكفى فى كونه خبرا صيغة القول ونظامه، ولا المواضع المتقدمة، بل لا بد فيه من أن يكون المتكلم مريدا للإخبار به عما هو خبر عنه؛ لأن جميع ما قدمناه قد يحصل ولا يكون خبرا إذا لم يكن مريدا لما قلناه، ومتى حصل مريدا صار خبرا...» (٣).

إن القصد فى هذا التصور ليس فارقا - فحسب - بين الكلم المفردة التى هى من مواضع اللغى وبين الكلم، بل إنه يفرق أيضا بين كلام (٤) وكلام، فكأن الكلام فى نظر هؤلاء يظل معطل الدلالة أو لادلالة له ما لم ننتهين قصد المتكلم إليه، ويبدو أن هذا رأى الذى لا يخلو من غرابة كان ذا حظ من عموم فى تراثنا العربى، وهذا ما يشير إليه التهاتوى بقوله:

(١) السالكوتى على المطول ص ١١٦.

(٢) انظر: شرح المواقف ص ١٩١.

(٣) القاضى عبدالجبار/ المغنى فى أبواب التوحيد والعدل ج ١٥ ص ٣٢٣.

(٤) لقد تبنى هؤلاء ذلك الرأى - فيما يبدو لنا - لما يتعلق به من قضايا تمس العقيدة، كالقول بإيمان من نطق بكلمة الكفر وهو مؤمن، وعدم الاعتداد بكلام النائم والساهى، أو بخبر المجنون أو من لا يصح منه قصد. انظر فى ذلك: القاضى عبدالجبار/ المغنى فى أبواب التوحيد والعدل/ ج ٨ ص ٩. وكذا الكشف ج ٢ ص ٣٤٥، والمزهر ج ١ ص ٣٨.

«وبالجملة فأهل العربية يشترطون القصد في الدلالة، فما يفهم من غير قصد من المتكلم لا يكون مدلولاً للفظ عندهم»<sup>(١)</sup>.

وبما هو جدير بالذكر في هذا المقام أن إلحاح هؤلاء على انتماء دلالة الكلام إلى قصد المتكلم لا يعني أن الدلالات الوضعية للكلم لا أثر لها في تلك الدلالة، فتلک الدلالات (وإن لم يتعلق القصد بها في ذاتها) هي - في نظرهم - بمثابة المعين الذي يفترق منه المتكلم، والذي بدونه لا يبين له قصد، ولا تستقيم له دلالة.

يقول القاضي عبد الجبار:

«اعلم أن من حق المواضعة أن تؤثر في كونه دلالة، وإن كان لا بد مع المواضعة من اعتبار حال المتكلم في كونه دلالة... . وإنما شرطنا المواضعة لأن بوجودها يصير له معنى وإلا كان في حكم الحركات وسائر الأفعال وفي حكم الكلام المهمل فلا بد من اعتبارها...»<sup>(٢)</sup>.

فدلالة الكلام على معناه لا غنى لها عن الدلالات الوضعية، فتلک الدلالات هي أعراف ومواضعات عامة يدركها أبناء اللغة على حد سواء، وهي - من ثم - وسيلة ضرورية للتواصل بين المتكلم والسامع يركز عليها الأول في تشكيل الدلالة، ويستند عليها الأخير في فهمها، وقد أشار عبد القاهر الجرجاني إلى أن الكلام لا يتصور دون علم كل من المتكلم والسامع بتلك الدلالات... يقول:

«معلوم أنك أيها المتكلم لست تقصد أن تعلم السامع معاني الكلم المفردة التي تكلمه بها، فلا تقول: خرج زيد لتعلمه معنى «خرج» في اللغة ومعنى «زيد»، كيف؟ ومحال أن تكلمه بألفاظ لا يعرف هو معانيها كما تعرف»<sup>(٣)</sup>.

إن الدلالات الوضعية - في تلك النظرة - هي بمثابة التربة التي تستنبت فيها الدلالة التركيبية القصدية على معاني الكلام، أو كما يقول ابن سنان: «... المواضعة تجرى مجرى شحذ السكين وتقويم الآلات، والقصد يجرى مجرى استعمال الآلات بحسب ذلك الإعداد»<sup>(٤)</sup>.

---

(١) التهانوي (محمد على الفاروقى) كشاف اصطلاحات الفنون ج ٢ ص ٢٩١ تحقيق د. لطفى عبد البديع/ المؤسسة المصرية للتأليف والنشر سنة ١٩٦٣م.

(٢) القاضي عبد الجبار/ المغنى فى أبواب التوحيد والعدل ج ١٦ ص ٣٤٧ تحقيق أمين الخولى/ دار الكتب سنة ١٩٦٠م وكذا: التذكرة فى أحكام الجواهر والأغراض/ ص ٣٧.

(٣) دلائل الإعجاز ص ٣١٥.

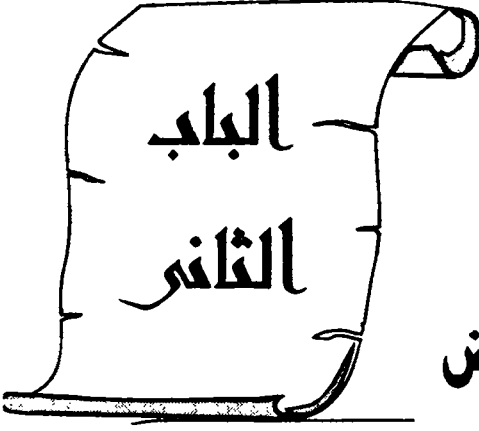
(٤) ابن سنان الحفاجى/ سر الفصاحة ص ٣٣، وانظر: المزهج ج ١ ص ٣٨.

وإذا كان الغرض كما ذكرنا في صدر هذا الفصل يمثل في نظر هؤلاء أصل المعنى في كل صورة كلامية سواء أكانت تلك الصورة تقريرية مجردة أم بلاغية فنية فإن ذلك يدعونا إلى أن نسأل: ما الفرق بين هاتين الصورتين في نظر البلاغيين؟ وما المعايير التي استندوا إليها في تمييز كل منهما؟

هذا هو موضوع حديثنا في الباب الثاني..

\*\*\*





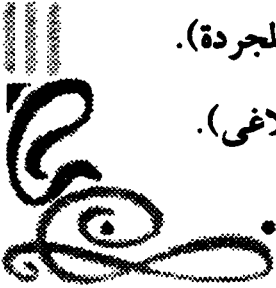
## صورة الدلالة على الغرض



تمهيد

الفصل الأول، الصورة النمطية (الدلالة المجردة).

الفصل الثاني، الصورة الفنية (المعنى البلاغي).





## تمهيد

حين ألقى الجاحظ عباراته الشهيرة في المعنى «... المعانى مطروحة فى الطريق، يعرفها العربى والعجمى، والبدوى والقروى، وإنما الشأن فى إقامة الوزن، وتخير اللفظ، وسهولة المخرج، وصحة الطبع، وكثرة الماء، وجودة السبك، وإنما الشعر صياغة، وضرب من النسيج، وجنس من التصوير...»<sup>(١)</sup> - أقول حين ألقى الجاحظ تلك العبارات لم يكن يهدف - فيما نرى - إلى المفاضلة بين المعنى واللفظ، بل بين مستويين من المعنى فى شكلين متميزين من أشكال التعبير، فمصطلح المعنى فى هذا الفصل لا يعنى به الجاحظ سوى الفكرة المجردة المتبدلة أو - على حد تعبيره - المطروحة فى الطريق، وهى تلك التى يتمخض عنها التعبير التقريرى الذى تستخدم فيه الألفاظ استخداما إشاريا غاية النقل أو التوصيل المجرد للمعنى، أما مصطلح اللفظ الذى يشيد به الجاحظ جاعلا الشأن فيه والشعر به فليس المقصود به اللفظ مجردا عن المعنى، بل هو ذلك التعبير الفنى الذى يتخير الشاعر ألفاظه ويجيد سبكها، فتفاعل دلالاتها مجسدة مستوى فنيا من المعنى لا يتسم بالتجرد والابتذال بل بالتصويرية والتفرد.

وعلى هذا فإن تهوين الجاحظ من شأن المعانى المطروحة فى الطريق هو فى الوقت نفسه تهوين من شأن العبارات الحرفية، وإخراج لها من حيز الشعر، كذلك فإن إعلاءه من شأن الألفاظ المتخيرة هو بالتالى إعلاء وتقدير لقيمة المعانى والإيحاءات الخاصة التى تشعها بحسن صوغها وإبداع سبكها وتشكيلها.

لقد كان لتلك التفرقة بين هذين المستويين من المعنى فى نظر الجاحظ ذبوعها - إن لم يكن تأثيرها العميق - لدى كثير من النقاد والبلاغيين، ففى ضوءها عولجت كثير من القضايا المتعلقة بالمعنى (كقضية اللفظ والمعنى وقضية السرقات)<sup>(٢)</sup> فى تراثنا النقدى، وعلى أساسها (وهذا ما يعنينا الآن) قامت النظرة إلى المعنى، وانبثق منهج تناوله وتحليله فى ميدان البحث البلاغى.

فلقد حفل تراثنا البلاغى بالموازنة والتمييز بين صورتين من صور<sup>(٣)</sup> الدلالة على الغرض أو المعنى الواحد: إحداهما: صورة نمطية يظل المعنى معها غفلا ساذجا متداولاً

(١) الجاحظ/ الحيوان ج ٣ ص ١٣١ تحقيق عبد السلام هارون ط. مصطفى البابى الحلبى.

(٢) انظر بحثنا للماجستير/ المعنى الشعرى فى النقد العربى ص ٢٤٨ وما بعدها.

(٣) نعنى بالصورة هنا طريقة التعبير عن المعنى، تلك التى تكون تقريرية حرفية تارة، بلاغية فنية تارة أخرى. وسنصطلح على تسميتها فى الحال الأولى بالصورة النمطية وفى الحال الثانية بالصورة الفنية.

بين الناس، والثانية: صورة فنية يتشكل المعنى بها في شكل تعبيرى متفرد، ينتقل به من حيز السذاجة والتداول إلى حيز الفنية والإبداع.

يقول عبد القاهر الجرجاني في إبراز هذا التمايز بين الصورتين: «إن من شأن المعانى أن تختلف عليها الصور، وتحدث فيها خواص ومزايا بعد أن لا تكون، فإنك ترى الشاعر قد عمد إلى معنى مبتذل فصنع فيه ما يصنع الصانع الخاذق إذا هو أغرب فى صنعة خاتم، وعمل شنف، وغيرهما من أصناف الحلى..»<sup>(١)</sup>.

وعبد القاهر يورد هذا النص فى سياق رده على من أسماهم «أصحاب اللفظ»، وهذا - فى حد ذاته - دليل على أن الخواص والمزايا التى تحدثها الصورة الفنية وتتفرد بها فى نظره لا تنبثق من مجرد الفاظها أو سطحها الخارجى، بل هى خواص ومزايا دلالية، فمزية تلك الصورة هى فى أنها لا تدل على أصل المعنى فحسب، بل إنها تضيف إليه وتثريه بدلالات أخرى فنية لا تشع إلا من شكلها التعبيري الخاص<sup>(٢)</sup>، فإذا كنا فى اللغة النمطية إزاء مستوى واحد من المعنى هو مجرد الغرض فإننا مع اللغة الفنية إزاء مستويين أحدهما الغرض، وثانيهما ما تجسده تلك اللغة فى دلالتها التصويرية عليه.

وعلى هذا الأساس بنى عبد القاهر رأيه فى مزية المفسر على التفسير، وذلك أن «المفسر يكون له دالتان: دلالة اللفظ على المعنى، ودلالة المعنى الذى دل عليه اللفظ على معنى لفظ آخر، ولا يكون للتفسير إلا دلالة واحدة وهى دلالة اللفظ»<sup>(٣)</sup>.

فى إطار تلك النظرة نستطيع أن نوفق - دونما تعسف - بين موقفين مختلفين وقنهما عبد القاهر إزاء المعنى، فهو فى بعض النصوص يبدو مهوِّتا من شأن المعنى مخرجا له من ميزان الحكم على الشعر والأدب، على حين يبدو فى بعضها الآخر معليا من قيمته راداً إليها السر فى بلاغة القول والجمال الفنى فى التعبير، فهو يقول - على سبيل المثال - فى الموقف الأول:

(١) دلائل الإعجاز ص ٣٦٨ وانظر ص ٣٢٤ و ص ٣٢٧.

(٢) تتشابه تلك التفرقة مع تفرقة رتشاردز بين الاستخدامين (العلمى والانفعالى) للغة فهو يقول: «... القضية قد تستخدم من أجل الإشارة التى تحدثها سواء أكانت هذه الإشارة صادقة أم كاذبة وهذا هو الاستخدام العلمى للغة، ولكن القضية قد تستخدم أيضا من أجل ما تولده الإشارة التى تحدثها من آثار الانفعال والموقف، وهذا هو الاستخدام الانفعالى للغة - انظر: رتشاردز، مبادئ النقد الأدبى ص ٣٣٨ ترجمة د. محمد مصطفى بدوى/ المؤسسة المصرية العامة للتأليف سنة ١٩٥٣ م.

(٣) دلائل الإعجاز ص ٣٤١ - ٣٤٢.

«اعلم أن الداء الدوى، والذي أعيا أمره في هذا الباب غلط من قدم الشعر بمعناه، وأقل الاحتفال باللفظ، وجعل لا يعطيه من المزية إن هو أعطى إلا ما فضل عن المعنى، يقول: ما فى اللفظ لولا المعنى؟ وهل الكلام إلا بمعناه؟»<sup>(١)</sup>.

ثم يقول فى الموقف الثانى:

«... إن الفصاحة والبلاغة وسائر ما يجسرى فى طريقهما أوصاف راجعة إلى المعانى، وإلى ما يدل عليه بالألفاظ دون الألفاظ أنفسها...»<sup>(٢)</sup>.

فتأمل هذين الموقفين فى ضوء النظرة التى نحن بصددتها لدى عبد القاهر يكشف بوضوح عن أنه ليس هناك تناقض أو اختلاف بينهما؛ إذ إن المعنى فى النص الأول هو الغرض فى صورته الحرفية المجردة، أما فى النص الثانى فهو ما يستشف من الصورة الفنية أو الدلالة الفنية على الغرض.

والتساؤل الآن هو: ما المنهج الذى سار عليه عبد القاهر الجرجانى والبلاغيون من بعده فى تحليلهم لمزية الصورة الفنية؟

إنه إذا كان فى الصورة الفنية من المعنى ما تتسع دائرته عن مجرد الغرض، وكان ذلك هو سر مزيتها وقيمتها الفنية فى تلك النظرة فلقد كان من الطبيعى أن يكون المنهج الذى اصطنعه البلاغيون فى تحليل تلك المزية أو القيمة هو مقارنة الصورة الفنية بصورة أخرى نمطية (مفترضة فى أغلب الأحيان) تتفق معها فى «أصل المعنى» وتقتصر دلالتها عليه فحسب... وهذا يقودنا إلى تساؤل آخر مؤداه:

- ما طبيعة كل من هاتين الصورتين؟
- وما علاقة كل منهما بالمعنى؟
- وما الخصائص أو المعايير التى ميزها البلاغيون وتوقفوا إزاءها فى كل منهما؟

وهذا ما سنعالجه فى المبحثين التاليين:

---

(١) السابق: ص ١٩٤.

(٢) السابق: ص ٢٠٠، وانظر ص ٣٥.



# الصورة النمطية (الدلالة المجردة)



١- المحافظة على وضعية الدلالات الإفرادية.

٢- الوقوف عند مستوى الصحة النحوية.

٣- التزام النمط المثالي للإسناد.

الصورة النمطية هي أبسط شكل تعبيرى يفيد المعنى ويمثل أدنى درجات الدلالة عليه، بمعنى أنها إن نقصت بعض عناصرها أختلت الدلالة، وانعدمت الفائدة، وإن تغيرت بساطتها (بالتحوير في طريقتها في استخدام الكلم أو في تركيبها) سمت الدلالة في درجات الفنية بزيادتها على أصل المعنى، وكنا - حينئذ - إزاء صورة فنية لا نمطية، فنحن إذا قلنا - مع عبد القاهر - : إن مسيل الكلام سبيل التصوير، وأن صور التعبير عن المعنى الواحد هي كاشكال الحلى فإن الصورة النمطية من تلك الصور تكون بمثابة الشكل الأدنى من تلك الأشكال، ذلك أنها باقتصار دلالتها على أصل المعنى فحسب ويقائه معها غفلا ساذجا إنما تشبه ذلك الشكل الذى - على حد تعبير عبد القاهر - لم يعمل صانعه فيه شيئا أكثر من أن يقع عليه اسم الحاتم إن كان خائما والشفن إن كان شفا . . (١).

وطبعي أن اهتمام البلاغيين بتلك الصورة لم يكن اهتماما بها في ذاتها، بل باعتبارها تمثل - في نظرهم - النواة الحرفية في الصورة الفنية، والأصل الذى يجرى منها عند تحليلها لتوازن به، وتتجلى قيمتها وأثرها الفنى فى المعنى بالقياس إليه .

ونستطيع أن نستجلى خصائص تلك الصورة لدى البلاغيين عن طريق تحديد طبيعة علاقتها بكل من الدالتين (الإفرادية والنحوية)، وتلك الخصائص هي :

١- المحافظة على وضعية الدلالات الإفرادية .

٢- الوقوف عند مستوى الصحة النحوية .

٣- التزام النمط المثالى أو العقلى للإسناد .

وتلك الخصائص هي ما ستأولها فيما يلى :

(١) انظر : السابق، صفحات ١٩٦ - ١٩٧ - ٣٢٤ .

## أولاً- المحافظة على وضعية الدلالات الإفرادية:

فمن خصائص تلك الصورة في نظر البلاغيين أنها تتعامل مع الكلم في حدود دوائرها الوضعية في عرف الاستعمال، فالاستخدام الوضعي للكلم هو ما يوائم تلك الصورة التي لا تدل إلا على أصل المعنى، وقد برر البلاغيون ذلك بأن الدلالة الوضعية لا تحتل (كما هو شأن تلك الصورة) زيادة أو نقصا. يقول السكاكي في ذلك:

«... إن محاولة إيراد المعنى الواحد بطرق مختلفة بالزيادة في وضوح الدلالة عليه والنقصان بالدلالات الوضعية غير ممكن، فإنك إذا أردت تشبيه الخد بالورد في الحمرة مثلا، وقلت: خد يشبه الورد امتنع أن يكون كلام مؤد لهذا المعنى بالدلالات الوضعية أكمل منه في الوضوح أو أنقص، فإنك إذا أقيمت مقام كل كلمة منها ما يرادفها فالسامع إن كان عالما بكونها موضوعة لتلك المفهومات كان فهمه منها كفهمة من تلك من غير تفاوت في الوضوح، وإلا لم يفهم شيئا أصلا»<sup>(١)</sup>.

فالدلالات الوضعية في نظر السكاكي هي دلالات غير متفاوتة؛ لأنها نمط واحد ذو درجة ثابتة من الدلالة على المعنى، بها يتحقق الفهم وبدونها ينعدم، وقد رتب السكاكي (ومن تابعه من البلاغيين) على ذلك أن الصورة البيانية التي يبحثها علم البيان لاتؤدى وظائفها الفنية من خلال تلك الدلالة، فاستخدام الكلم في الصورة المجازية مثلا هو استخدام خاص تنحرف فيه الكلمة عن أصل وضعها لترود أفاقا دلالية جديدة يكون لها أثرها في المعنى أو الغرض المدلول عليه بها، وبناء على ذلك فإن الأثر الفني لتلك الصورة لم يكن يتضح - في نظر هؤلاء - إلا عن طريق مقارنتها بصورة أخرى ذات دلالة وضعية على نفس معناها، وذلك كي يتضح الفارق الدلالي بين الصورتين عن طريق تلك المقارنة.

في ظل هذا التصور لم يبحث البلاغيون المجاز إلا مقترنا أوتاليا لمبحث الحقيقة، باعتبار أن الاستخدام الحقيقي هو النمط الوضعي الذي انحرف عنه الاستخدام المجازي، فالحقيقة هي:

«كل كلمة أريد بها ما وقعت له في وضع واضح»<sup>(٢)</sup> أو هي: «الكلمة المستعملة فيما هي موضوعة له من غير تأويل في الوضع»<sup>(٣)</sup>، أو هي: «اللفظ الدال على موضوعه الأصلي»<sup>(٤)</sup>، فإذا أضفنا إلى ذلك ما صرح به غير واحد منهم من أن «لكل مجاز حقيقة»<sup>(٥)</sup> أدركنا أن الاستخدام الوضعي للكلمة كان يمثل في نظرهم الأصل الذي

(١) مفتاح العلوم ص ١٤٠، وانظر: نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز ص ٩.

(٢) أسرار البلاغة ص ٢٨٤. (٣) مفتاح العلوم ص ١٥٢.

(٤) الجامع الكبير ص ٢٨، وانظر: الصاحبي ص ١٦٧.

(٥) الصناعتين ص ٢٦٧، أسرار البلاغة ص ١٩٠، المستصفي ص ٢٦٩، المثل السائر ص ٢٥.



ينبغي تجريده عند الاستخدام المجازى لها حتى يتبين بالقياس إليه قيمة تجاوزه له وتمايزه منه .

وإذا كان الاستخدام الوضعى للكلم فى نظر هؤلاء هو خصيصة من خصائص الصورة النمطية التى تدل على الغرض أو أصل المعنى دلالة مباشرة من جهة، وتعد أصلا للصورة الفنية الدالة عليه من جهة أخرى - أقول إذا كان الأمر كذلك فإنه يفسر موقفهم - أو موقف معظمهم - من التشبيه، وقد سبق أن ذكرنا أن التشبيه كان يعد فى نظرهم أحد أغراض الكلام أو معانيه، وهنا نشير إلى أن الصورة التشبيهية<sup>(١)</sup> المجردة كانت تعد فى نظرهم - فيما أرى - إحدى الصور النمطية التى نحن بصدها، ودليلنا على ذلك أمران:

(أ) أن دلالات الكلم فى تلك الصورة هى دلالات وضعية، ينطبق هذا على طرفى التشبيه اللذين لا يقصد بكل منهما إلا ما وضع له، كما ينطبق على أداة التشبيه إن وجدت؛ لأن دلالة الأداة على التشبيه هى دلالة وظيفية نحوية، وقد سبق أن ذكرنا أن «الوضع» هو أحد خصائص تلك الدلالة، يقول عبد القاهر فى البرهنة على أن التشبيه ليس من المجاز:

«كل متعاط لتشبيه صريح لا يكون نقل اللفظ من شأنه ولا من مقتضى غرضه، فإذا قلت: زيد كالأسد، وهذا الخبر كالشمس فى الشهرة لم يكن منك نقل للفظ عن موضعه، ولو كان الأمر على خلاف ذلك لوجب ألا يكون فى الدنيا تشبيه إلا وهو مجاز، وهذا محال؛ لأن التشبيه معنى من المعانى وله حروف وأسماء تدل عليه، فإذا صرح بذكر ما هو موضوع للدلالة عليه كان الكلام حقيقة كالحكم فى سائر المعانى...»<sup>(٢)</sup>.

(ب) أن التشبيه المجرد أو «الصريح» على حد تعبير عبد القاهر كان يعد - فى نظر البلاغيين - أصلا لصورتى «التمثيل» و «الاستعارة» اللتين أشاد البلاغيون ببلاغتهما وأولوهما عناية فائقة، وهذا ما لا نود الاستطراد فى التدليل عليه الآن، وحسبنا هنا أن نشير إلى قول عبد القاهر:

«التشبيه كالأصل فى الاستعارة، وهى شبيه بالفرع له أو صورة مقتضبة من صورته»<sup>(٣)</sup>.



(١) معنى بها تلك التى لم تتحور لتصبح تمثيلا أو استعارة كما سنعرض لذلك بعد قليل.  
(٢) أسرار البلاغة ص ١٩٤ - ١٩٥، نهاية الإيجاز ص ٧٧، ومفتاح العلوم ص ١٤٠ والإيضاح ص ١٢٠.  
(٣) السابق ص ٢٠.

## ثانيا - الوقوف على مستوى الصحة النحوية؛

يقول عبد القاهر الجرجاني:

«إن الكلام لا يستقيم ولا تحصل منافعه التي هي الدلالات على المقاصد إلا بمراعاة أحكام النحو فيه من الإعراب والترتيب الخاص... وذلك أنه لا تتصور الزيادة والنقصان في جريان أحكام النحو في الكلام...»<sup>(١)</sup>.

ويقول في موطن آخر:

«إذا ثبت أن سبب فساد النظم واختلاله ألا يعمل بقوانين هذا الشأن ثبت أن سبب صحته أن يعمل عليها، ثم إذا ثبت أن مستنبط صحته وفساده من هذا العلم ثبت أن الحكم كذلك في ميزته والفضيلة التي تعرض فيه...»<sup>(٢)</sup>.

إن تأمل هذين النصين يكشف لنا بوضوح أن للنظم أو «توخى معانى النحو بين معانى الكلم» مستويين متميزين في نظر عبد القاهر:

أحدهما - نظم نمطي مجرد: تستقيم به التراكيب استقامة نحوية، تتأدى بها المقاصد والأغراض، وهذا النظم ضروري في الكلام؛ إذ به تكون صحته وبدونه يكون اختلاله وفساده، ومن ثم كانت إشارة عبد القاهر إلى أنه لا يتصور فيه نقص أو زيادة.

وثانيهما - نظم فني: تسمو<sup>(٣)</sup> دلالة إلى «مستوى المزية والفضيلة»، ذلك المستوى الذي هو في نظر عبد القاهر إضافة تضاف إلى مستوى الصحة النحوية، فعبارات عبد القاهر تدل على أن النظم أو الأساليب الفنية لا ترتقى محلقة في أجواء الفن إلا إذا استقامت حركتها أولا في أرض النحو، يقول في ذلك أحد الباحثين المعاصرين:

«تبين لعبد القاهر أن الانفصال بين الدراسة اللغوية والدراسة الأدبية انفصال قد يجنى على كليهما، فإذا بلغت الدراسة اللغوية نضجها عطفت على الأدب... وبعبارة أخرى: إن اللغة أنظمة يعطى بعضها بعضا، ولا بد أن نعرف ما يعطيه الأدب للنحو، ولا بد أن نعرف من وجه آخر ما يمكن أن يعطيه النحو للأدب»<sup>(٤)</sup>.

(١) أسرار البلاغة ص ٥١، وانظر: دلائل الإعجاز ص ٢٣.

(٢) دلائل الإعجاز ص ٦٧.

(٣) مقتضى حديث عبد القاهر عن مستوى المزية في النظم أنه يحتمل - عكس مستوى الصحة لديه - النقص والزيادة، فقد تنحط درجته حتى يقارب مستوى الصحة المجردة، وقد يرتقى في درجات الفن إلى ما لا نهاية حتى يتحقق به الإعجاز. وانظر: السابق ص ٦.

(٤) د. مصطفى ناصف/ قراءة في دلائل الإعجاز. مقال بمجلة فصول. العدد الثالث ص ٣٦ سنة ١٩٨١م.

لقد شغلت المقارنة بين هذين المستويين من النظم حيزا كبيرا من فكر عبد القاهر واهتمامه، بل أكاد أقول إن كتاب «دلائل الإعجاز» لا يخرج في عمومه عن إثبات مقولة عامة مؤداها: أن النظم المجرد الذى تتحقق به الصحة والنظم الفنى الذى تتحقق وتتفاوت فيه المزية يتعاملان مع مادة واحدة هى الكلم وينطلقان من نقطة بدء واحدة هى النحو: فإعجاز القرآن هو فى أنه قد حقق بوسائل اللغة وإمكاناتها المتاحة للجميع ما تقصر دونه الهمم وما تتضاءل أمامه إبداعات المبدعين فى شتى فنون القول وضرويه.

ولقد تابع البلاغيون عبد القاهر فى المقارنة بين هذين المستويين من النظم، وألحوا على إبراز المفارقة والتمايز بينهما، يتجلى ذلك فى التصريح بأن منزلة النظم الأول من الثانى هى «بمنزلة أصول الحيوانات»<sup>(١)</sup> أو «بمنزلة أبجد فى تعليم الخط»<sup>(٢)</sup> ففى هذين التصريحين ما يدل دلالة واضحة على أن النظم المجرد وإن كان فى نظر هؤلاء نواة النظم الفنى أو الجذر الذى يتفرع عنه ويبنى على أساسه فإن البون شاسع بين النظمين سواء على مستوى التشكيل والعبارة، أم على مستوى المعنى والدلالة.

وقد اتخذت المقارنة بين النظمين لدى هؤلاء البلاغيين شكلا آخر يتمثل فى التفرقة بين نظرة النحوى ونظرة البلاغى إلى التراكيب الفنية؛ فالنحوى كما يقول ابن الأثير: «ينظر فى دلالة الألفاظ على المعانى من جهة الاصطلاح المنفق عليه فى أصل اللغة، وتلك دلالة عامة؛ لأنها دلالة كل لفظ على كل معنى فى أنه صواب أو خطأ من جهة ذلك الاصطلاح لا غير، وأما صاحب علم الشعر فإنه ينظر فى دلالة بعض الألفاظ على بعض المعانى وتلك دلالة خاصة وهى أن تكون على هيئة مخصوصة من الحسن»<sup>(٣)</sup>.

فابن الأثير هنا يرى أن الدلالة التى يبحث فيها النحوى فى التركيب الفنى هى غير الدلالة التى يبحث فيها البلاغى أو صاحب علم الشعر على حد تعبيره: فالأولى هى الدلالة العامة، أما الثانية فهى الدلالة الفنية التى تؤديها التراكيب بما يتوافر فيها من قيم جمالية خاصة، وإذا كانت غاية نظر النحوى فى الدلالة العامة - كما يذكر ابن الأثير - هى رصد الصواب أو الخطأ النحويين أو من جهة الاصطلاح فيها فإن مغزى ذلك أن غاية النظرة الثانية لديه هى أن يستجلى فى التركيب الفنى أسراره ولطائفه الفنية التى هى فوق مجرد الصواب النحوى، أو لنقل إن الخطأ والصواب فى النظرة البلاغية هما غير الخطأ والصواب فى النظرة النحوية. وهذا مايلفتنا إليه السكاكى حيث يقول:

(١) مفتاح العلوم ص ٧٠.

(٢) المثل السائر ص ٥.

(٣) ابن الأثير/ الاستدراك فى الرد على رسالة ابن الدهان المسماة بالمآخذ الكندية من المعانى الطائية ص ٥ تحقيق د. حفى شرف. الانجلو ١٩٥٨م.

«وظاهر أن الخطأ الذى نحن بصدده لا يجامع فى الأولى أدنى التمييز فضلا أن يقع فيه من العاقل المتفطن، وإنما مثار الخطأ هو الثانى»<sup>(١)</sup>.

فالسكاكى هنا يصرح بأن الخطأ فى النظم الفنى ليس هو الخطأ النحوى الذى يناقض الصواب أو «أدنى تمييز» للمعنى، ولكنه الخطأ الفنى الذى قد يبقى التركيب معه على صحته واستقامته النحوية، ومن هنا كان تصريح عبد القاهر بأن الصحة والاستقامة النحوية لا يعتد بها أو لا تعد من المزية - يقول:

«لسنا فى ذكر تقويم اللسان والتحرر من اللحن وزيف الإعراب فنعتد بمثل هذا الصواب، وإنما نحن فى أمور تدرك بالفكر اللطيفة ودقائق يوصل إليها بثاقب الفهم، فليس درك صواب دركا فيما نحن فيه حتى يشرف موضعه ويصعب الوصول إليه، وكذلك لا يكون ترك خطأ تركا حتى يحتاج فى التحفظ منه إلى لطف وفضل روية...»<sup>(٢)</sup>.

إن التراكيب البلاغية هى بالضرورة تراكيب صائبة؛ إذ إن مراعاة قواعد النحو ومبادئه هى أمر لا بد منه فى كل تركيب مفيد، ولكن يبقى بعد ذلك أن الفائدة فى تلك التراكيب ليست هى الفائدة المجردة التى يقتصر عليها مستوى الصواب النحوى المجرد، أو بعبارة أخرى: إن الأسلوب البلاغى هو إبداع نحوى خاص يقترن فيه الجمال بالصحة والامتاع بالإفادة.

فى ظل هذا التصور كانت وظيفة علم المعانى كما حددها السكاكى «تتبع خواص تراكيب الكلام فى الإفادة وما يتصل بها من الاستحسان وغيره...» فوظيفة هذا العلم هى دراسة التراكيب الفنية لاستشفاف ما لها من أثر فنى يتجاوز دلالتها المجردة على أصل المعنى أو «الفائدة»، بعبارة أخرى لم ينظر البلاغيون إلى الجمال الفنى فى الأساليب التى يبحثها هذا العلم إلا باعتباره إضافة (تحسينية) تضاف إلى البنية النحوية الأساسية ذات (الفائدة) المجردة.

نستطيع أن نستنتج - إذن - بناء على ما تقدم من نصوص أن الصحة النحوية، أو بتعبير أدق الاقتصار عليها هى إحدى خصائص الصورة النمطية لارتباطها فى نظر البلاغيين بالدلالة المجردة على المعنى من ناحية، ولأنها عدت أساس الصورة الفنية أو المعنى البلاغى من ناحية أخرى، فالصورة النحوية الصحيحة هى «الأصل» أو «مقتضى الظاهر»، أما الصورة البلاغية فهى تتجاوز للأصل أو خروج على مقتضى الظاهر، ولنا عودة إلى ذلك عند حديثنا عن معايير المعنى البلاغى.

(١) مفتاح العلوم ص ٧٠.

(٢) دلائل الإعجاز ص ٧٧ وانظر ص ٢٢٥.

ونود هنا أن نشير إلى أمر جوهري يتعلق بما نحن بصدده، وهو أن اهتمام عبدالقاهر الجرجاني بالنحو ووظائفه في الكلام وإلحاحه في أكثر من موطن على أن النظم ليس شيئاً سوى التعليق النحوي بين الكلم - أقول: إن هذا الاهتمام قد صبغ نظرتة التحليلية للتراكيب بصبغة نحوية كادت أن تكون صرفة في بعض المواطن، وإذا كانت تلك النظرة لدى عبد القاهر هي البداية الحقيقية لما أسماه السكاكي ومن تابعه من البلاغيين بعلم المعاني فإن ذلك يدعونا إلى أن نقف وقفة متأنية لنحدد أبعادها ودوافعها لدى عبدالقاهر، ثم لنبين إلى أي حد كان لها أثرها لدى البلاغيين الذين تابعوه وترسموا خطاه.

ويمكن القول على وجه الإجمال: إن الباحث التي درسها عبد القاهر في إطار عرضه لنظرية النظم تنقسم بحسب طبيعة نظرتة في كل منها إلى قسمين:

(أ): مباحث عالج بعضها على مستوى المزية (كمبحث الحذف) وعالج بعضها الآخر على مستوى الصحة والمزية (كمبحث التقديم) وسنرجئ تفصيل القول في تلك المباحث إلى موطن لاحق من هذا البحث.

(ب): ومباحث عالجها على مستوى الصحة النحوية فحسب، وكان دافعه إلى ذلك إحساسه بوعورة مسلكها ودقة «الفروق» النحوية فيها، وهذا النوع من المعالجة ينطبق - في نظرنا - على مبحثي «القصر» و «الفصل والوصل»، فغاية عبد القاهر من النظر في هذين المبحثين لم تكن هي بيان المزية أو القيمة الفنية في التراكيب، بل بيان وجوه الصحة النحوية فيها، ولسنا نعنى بذلك - بطبيعة الحال - أن الأساليب التي عرضها عبد القاهر في هذين المبحثين لا مزية فيها ولا جمال؛ إذ إن من بين تلك الأساليب أبياتاً جيدة من الشعر، بل وآيات من كتاب الله الذي هو الذروة في البلاغة، وإنما الذي نعنيه هو أن نظرة عبد القاهر في تلك الأساليب كانت نظرة نحوية في عمومها، أي أن سوقه لها في هذين المبحثين لم يكن بقصد التذوق أو التحليل الفني، وإنما بقصد الاستشهاد على ما يقرره من فروق نحوية.

والمعيار الذي نستند إليه في تقسيم تلك المباحث على هذا النحو ليس معياراً اصطنعناه وإنما هو المعيار الذي قرره عبد القاهر نفسه، وطبقه - كما سيتضح لنا في المبحث التالي - على كثير من المباحث. . . ولنستمع إليه يقول في تحديده:

«اعلم أنه إذا كان بيننا في الشيء أنه لا يحتمل إلا الوجه الذي هو عليه حتى لا يشكل، وحتى لا يحتاج في العلم بأن ذلك حقه وأنه الصواب إلى فكر وروية فلا مزية، وإنما تكون للمزية ويجب الفضل إذا احتمل في ظاهر الحال غير الوجه الذي جاء عليه وجهها آخر، ثم رأيت النفس تنبو عن ذلك الوجه الآخر، ورأيت للذي جاء عليه حسنا وقبولا يعدمهما إذا أنت تركته إلى الثاني»<sup>(١)</sup>.

فعبد القاهر في هذا النص لا يكفى - كما فعل من قبل - بمجرد الإشارة إلى التمايز بين مستوى الصحة والمزية، بل إنه يقدم معيارا دقيقا يستطيع في ضوئه تحديد طبيعة الأسلوب ونسبته إلى أى من هذين المستويين، ذلك المعيار هو مايمكن أن نسميه «التخير النحوى» - ولا نود إطالة الوقوف إزاء هذا المعيار الآن، وبحسبنا أن تقرر على وجه الإجمال أن الفارق بين مستوى الصحة ومستوى المزية في ضوئه هو أن الأسلوب في المستوى الأول يكون حتميا أى لا بدليل عنه في أداء معناه، أو على حد تعبير عبدالقاهر (لا يحتمل إلا الوجه الذى هو عليه)، أما فى المستوى الثانى فإن الأسلوب يكون (متخييرا) أى متقى من بين عدة (بدائل) صحيحة دالة على أصل معناه، ولكنه يتفرد دونها بخصوص المزية.

ومما هو جدير بالملاحظة أن المقصود بمصطلح «الوجه» فى النص السابق هو وجه الدلالة النحوية، أى أن هذا المعيار لدى عبد القاهر إنما استند على أساس ما رأيناه لديه من قبل حين صرح بأن الوجوه والفروق النحوية تكون أحيانا وسيلة لصحة النظم، وأحيانا أخرى وسيلة لمزيتها.

ونود الآن أن نقف وقفة موجزة إزاء كل من مبحثى «القصر» و «الفصل» كى نتبين طبيعة معالجته لهما ونظرتة فى أساليهما:

#### (١) مبحث القصر:

وليس من غايتنا أن نتابع نظرات عبد القاهر فى هذا المبحث متابعة مستقصية، وإنما سنكتفى من تلك النظرات بما يدعم ما نحن بصدد إثباته من أن بحثه لظاهرة القصر لم يكد يتجاوز مستوى الصواب النحوى إلى مستوى المزية والجمال الفنى.

ولهذه الغاية نسوق الملاحظات التالية:

(١) ليس القصر - فى ذاته - معنى فنيا بلاغيا وإنما هو معنى نحوى وظيفى، فالقصر هو التوكيد، وقد سبق أن رأينا أن التوكيد هو كالفنى والاستفهام والشرط وما إلى

(١) السابق: ص ٢٢١ وانظر ص ٧٧.

ذلك من المعاني الوظيفية التي لا تستفاد من الأدوات الموضوعية لها في ذاتها، بل من الجمل التي تدخل عليها تلك الأدوات، وهذا ينطبق على الطرق أو الأدوات التي تناولها عبد القاهر والبلاغيون من بعده في هذا المبحث (إنما - النفي والاستثناء - لا العاطفة) فكل أداة من تلك الأدوات لا تفيد معنى القصر بذاتها بل تفيده - وظيفيا<sup>(١)</sup> - في الجملة التي تقترن بها.

لقد جاء مبحث القصر لدى عبدالقاهر موصولا بالمبحث في «إن» المؤكدة والذي يختمه بقوله ونحن نقتصر الآن على ما ذكرنا ونأخذ في القول عليها إذا اتصلت بها «ما»<sup>(٢)</sup> ثم يبين الفرق بين الأداتين قائلا:

«ليس ببعيد أن يظن الظان أنه ليس في انضمام «ما» إلى «إن» فائدة أكثر من أنها تبطل عملها، حتى نرى النحويين في أكثر كلامهم لا يزيدون على أنها كافة، ومكانها هنا يزيل هذا الظن ويبطله، وذلك أنك ترى أنك لو قلت: ماجاءني زيد وإن عمرا جاءني لم يعقل منه أنك أردت أن الجائي عمرو لا زيد»<sup>(٣)</sup>.

وعبارات عبد القاهر في هذا النص واضحة في أن الفارق بين «إنما» و«إن» ليس فارقا في المعنى بل في درجة إفادته، فإذا كانت «إن» في المثال المذكور تفيد تأكيد نسبة المجيء لعمرو فإننا لو استبدلنا بها «إنما» لأفدنا قوة في هذا التأكيد، وذلك لأنها تضيف إلى ما تقدم نفى المجيء عن غير عمرو، فهي كما صرح عبد القاهر «تفيد في الكلام بعدها إيجاب الفعل لشيء ونفيه عن غيره»<sup>(٤)</sup>.

(١) نشئ من ذلك «تقديم ماحقه التأخير»، فالتقديم الذي يفيد معنى القصر أو التخصيص في نظر البلاغيين هو - كما سيتضح لنا في المبحث التالي - التقديم الجائز، أي تقديم ما يجوز تأخيره، ويكون هذا التأخير هو «الأصل» في نظام اللغة، أي أن أسلوب التقديم يكون - حينئذ - أسلوبا متخيرا وبالتالي فإن التخصيص الذي يستفاد منه يكون معنى فنيا لا وظيفيا، حيث يفرق بين «التقديم» وغيره من طرق القصر قائلا: «الطرق الأول الثلاث دلالتها على التخصيص بولعمل هذا ما عناه الكاكي ساطة الوضع وجزم العقل، ودلالة التقديم عليه بوساطة الفحوى وحكم الذوق» مفتاح العلوم ص ١٢٧.

(٢) دلائل الإعجاز ص ٢٥٢.

(٣) السابق ص ٢٧١ - ٢٧٢.

(٤) السابق ص ٢٥٨. وجددير الذكر أن عبدالقاهر قد بنى هذا الرأي في «إنما» على مذهبه الشافعي، فالشافعية وكثير من الأصوليين يرون أن «إنما» تفيد الحصر لأنها تفيد مع إثبات الحكم للمذكور نفيه عن غيره أو نفى غير الحكم عنه، وقد خالفهم في ذلك أصحاب أبي حنيفة فرأوا أنها لا تفيد النفي بل هي لتأكيد الإثبات فحسب، وأن استفادة النفي في بعض مواضعها إنما تكون من السياق، وأيا ما كان الأمر فإن أيا من الرأيين لا ينفي ما نحن بصدد إثباته من أن المعنى المستفاد بأدوات القصر هو التوكيد الذي تتفاوت درجاته. انظر: الأمدى: الإحكام في أصول الأحكام ج ٣ ص ١٤٠ المعارف بمصر ١٩١٤م، وكذا المستصفي ص ٣٧٧، حاشية البناني على شرح جمع الجوامع ج ١ ص ١٨٨.

وإذا كان معنى «لا» العاطفة وكذا معنى النفي والاستثناء يتشابهان إلى حد كبير - في نظر عبد القاهر - مع معنى «إنما» فإن مؤدى ذلك أن المعنى المستفاد بتلك الأدوات لا يعدو في رأيه أن يكون هو معنى التأكيد أو - على وجه الدقة - درجة عليا منه، وهذا ما نجد لدى السكاكي الذي ينقل عن بعض النحاة قولهم في «إنما»:

«إن كلمة «إن» لما كانت لتأكيد إثبات المسند للمسند إليه، ثم اتصلت بها «ما» المؤكدة لالنافية على ما يظنه من لا وقوف له بعلم النحو ضاعف تأكدها»<sup>(١)</sup>.

(ب) لقد بدأ عبد القاهر مبحث القصر بالإشارة إلى تسوية بعض النحاة بين «إنما» و «ما وإلا» في المعنى، ثم عقب على ذلك بقوله: «إنهم لم يعنوا أن المعنى في هذا هو المعنى في ذلك بعينه، وأن سبيلهما سبيل اللفظين بوضعان لمعنى واحد، وفرق بين أن يكون في الشيء معنى الشيء، وبين أن يكون الشيء الشيء على الإطلاق، يبين لك أنهما لا يكونان سواء أنه ليس كل كلام يصلح فيه «ما وإلا» يصلح فيه «إنما»...»<sup>(٢)</sup>.

والعبارة الأخيرة في هذا التعقيب (الذي هو تعقيب نحوي بالدرجة الأولى كما يبدو) إنما تفصح عن طبيعة «الفروق» التي أخذ عبد القاهر في تفصيل القول فيها بعد ذلك بين «إنما» و «وما وإلا» من جهة، وبينها وبين «لا العاطفة» من جهة أخرى، فتلك الفروق ليست في نظر عبد القاهر هي تلك التي يتحقق بمراعاتها مستوى المزية، بل هي التي يتحقق بها مستوى الصحة فحسب، والتي يترتب على تجاوزها وإغفالها الفساد والخطأ في التركيب، وحسبنا أن نشير في دعم ذلك إلى مثل قوله:

\* «إنما» لا تصلح في قوله تعالى: ﴿وَمَا مِنْ إِلَهٍ إِلَّا اللَّهُ﴾ [آل عمران: ٦٢] ولا نحو قولنا: ما أحد إلا وهو يقول ذاك، إذ لو قلت: إنما من إله إلا الله، وإنما أحد وهو يقول ذاك قلت ما لا يكون له معنى...»

\* «لا يصلح في «إنما أنت والد» «ما أنت إلا والد».

\* «إن الذي صنعه الفرزدق في قوله: «وإنما يدافع عن أحسابهم أنا أو مثلي» شيء لو لم يصنعه لم يصح له معنى...».

\* «تقول: إنما هو قائم لا قاعد، ولا نرى ذلك جائزا مع «ما وإلا»<sup>(٣)</sup>.

(١) مفتاح العلوم ص ١٢٦.

(٢) دلائل الإعجاز ص ٢٥٣.

(٣) انظر: السابق. صفحات ٢٥٣ - ٢٥٦ - ٢٦٣ - ٢٦٦.



فكل هذه العبارات تدل دلالة واضحة على أن أسلوب القصر في نظر عبد القاهر ليس أسلوباً «متخيراً» بل هو أسلوب «حتمي» أو (لا يحتمل إلا الوجه الذي هو عليه)، ومقتضى ذلك أن بحثه لتلك «الفروق» بين أدوات القصر ليس بحثاً في مزية الأسلوب بل في وجوه صحته، ولعل إلحاحه في تتبع تلك الفروق ومحاولة استقصائها لم يكن نابعا إلا عن إحساسه بدقتها وخفائها وكونها - من ثم - مظنة للبس والخطأ، فهي تندرج في نظره - فيما أشار إليه قبل مبحث القصر مباشرة بقوله: «إن ههنا فروقا تجهلها العامة وكثير من الخاصة، ليس أنهم يجهلون في موضع ويعرفونها في آخر، بل لا يدرون أنها هي، ولا يعلمونها في جملة ولا تفصيل»<sup>(١)</sup>.

(ج) لم يكن عبد القاهر يهدف من إيراد الأساليب الفنية في هذا المبحث إلى التحليل الفني أو التذوق، بل إلى الاستشهاد بها على ما يقرره من فروق بين تلك الأدوات، ولعله ليس من قبيل المصادفة أن تختفى من هذا المبحث برمته مصطلحات «المزية» و «الأريحية» و «الطرب» وما إلى ذلك من مصطلحات درج عبد القاهر على استخدامها في المواطن التي تسمو فيها غايته إلى مستوى التذوق الجمالي للأساليب.

(د) سبق أن أشرنا إلى أن الدلالة النمطية على المعنى هي الدلالة المباشرة أو على حد تعبير عبد القاهر «دلالة اللفظ على المعنى»، تلك التي تتمايز في نظره عن الدلالة الفنية أو «دلالة المعنى على المعنى»، وهنا نشير إلى أن دلالة أدوات القصر - في نظر عبد القاهر - هي تلك الدلالة النمطية المباشرة، بمعنى أن أساليب القصر الفنية في رأيه لا تكتسب مزيتها بمجرد معنى القصر، بل بما يستتبعه هذا المعنى من معان أخرى تتفاعل بها مع سياقاتها الخاصة، هذا ما يقرره عبد القاهر حيث يقول في أداة القصر «إنما»:

«اعلم أنك إذا استقرت وجدتها أقوى ما تكون وأعلق ما ترى بالقلب إذا كان لا يراد بالكلام بعدها نفس معناه، ولكن التعريض بأمر هو مقتضاه، نحو أنا نعلم أن ليس الغرض من قوله تعالى: ﴿... إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُولُوا الْأَلْبَابِ ﴿١٦﴾﴾ [الرعد] أن يعلم السامعون ظاهر معناه، ولكن أن يذم الكفار، وأن يقال: إنهم من فرط العناد، ومن غلبة الهوى عليهم في حكم من ليس بذى عقل...»<sup>(٢)</sup>.

ففنية الصورة في العبارة القرآنية لا تتمثل - في نظر عبد القاهر - في مجرد قصر التذکر على أولى الألباب، بل في التعريض عن هذا الطريق بمعنى آخر هو ذم الكفار،

(١) انظر: السابق ص ٢٤٢.

(٢) السابق: ص ٢٧٢.

ومقتضى ذلك أن معنى القصر فى مفهوم عبد القاهر لىس - فى حد ذاته - معنى بلاغيا فنيا، بل إن هذا المعنى لا يمثل سوى «المعنى الأول» أو «الظاهر» الذى تتجاوزته الدلالة الفنية إلى غيره.

## (٢) مبحث الفصل والوصل:

قد يكون فى اعتبار مبحث الفصل والوصل لدى عبد القاهر - ومن تابعه من البلاغيين - مبحثا غاية الصحة لا المزىة ما يثير الدهشة، وذلك لأن البلاغة فى بعض ما عرفت به هى الفصل والوصل، وهذا ما يصرح به عبد القاهر حيث يقول فى صدر هذا المبحث مبينا قيمته: إنه «من أسرار البلاغة، ومما لا يتأتى لتمام الصواب فيه إلا للأعراب الخالص، والأقوام طبعوا على البلاغة، وأوتوا فنا من المعرفة فى ذوق الكلام هم بها أفراد، وقد بلغ من قوة الأمر فى ذلك أنهم جعلوه حدا للبلاغة، فقد جاء عن بعضهم أنه سئل عنها فقال: معرفة الفصل من الوصل، وذلك لغموضه ودقة مسلكه»<sup>(١)</sup>.

ولكن على الرغم من ذلك التصريح الذى يصدر به عبد القاهر هذا المبحث والذى يشى بخطورته لديه وقيمه البلاغية فى نظره - أقول على الرغم من ذلك فإن تناوله لهذا المبحث كان - فيما نرى - أقرب إلى ميدان النحو منه إلى ميدان البلاغة، فغاياته لا تعدو أن تكون هى الاحتراز عن الفساد أو الخطأ النحوى فحسب، ونحن بطبيعة الحال لا نغض من قيمة الصب على قوالب النحو، والعمل وفقا لمقولاته ومبادئه؛ إذ إن النحو - كما أسلفنا القول - هو أساس كل من مستويى الصحة والمزىة فى الكلام، ولكننا نود - فقط - أن نقرر أن غاية عبد القاهر من النظر فى الأساليب فى مبحث الفصل والوصل لم تتجاوز رصد المستوى الأول من هذين المستويين.

وعبارات عبد القاهر السابقة تطرح تساؤلين ينبغى أن نجيب عنهما للتدليل على ما نراه. هذان التساؤلان هما:

(أ) ما مفهوم الفصل والوصل لدى من عرف البلاغة بهما؟ وما علاقته بمفهومهما لدى عبد القاهر؟

(ب) ما طبيعة بحث هاتين الظاهرتين لدى عبد القاهر ومن تابعه من البلاغيين؟  
وفى ما يلى سوف نحاول الإجابة عن هذين التساؤلين:

(١) السابق: ص ١٧٠ - ١٧١.

## (١) مفهوم الفصل والوصل في تعريف البلاغة:

حين عُرِفَت البلاغة بأنها «معرفة الفصل من الوصل»<sup>(١)</sup> لم يكن هذان المصطلحان - فيما نرى - قد تحددا بذلك المجال الذي أغلق عليهما عبد القاهر رتاجه وعالجهما في إطاره، أعنى مجال العطف النحوي، فلقد قام هذا التعريف على أساس أن الفصل والوصل هما معياران من معايير الأسلوب لا في صورته النحوية النمطية التي يحترز بها عن الخطأ ويتوخى بها الصواب، بل في صورته الفنية التي هي انعكاس لإحساس القائل بالمعنى، ووسيلة لإثارة مثل هذا الإحساس لدى المتلقى.

لقد كان مصطلح الوصل في إطار هذا التعريف يعني - فيما يبدو لنا - تتابع الكلمات والجمل في التعبير (نطقاً أو كتابة) تتابعا يوحي باتصال المعنى وتلاحم عناصره وتوحده في إحساس القائل أو الكاتب، أما الفصل فكان يعني به قطع الكلام بالصمت في حال التعبير القولي، أو بالرمز الكتابي (كعلامة الوقف أو الفاصلة) في حال الكتابة للدلالة على اكتمال المعنى، والإيحاء بوصوله إلى الغاية التي أحسها المبدع ويحسنها المتلقى... ومقتضى ذلك أن مفهومي الفصل والوصل كانا - حيثئذ - أعم من مفهوميهما لدى البلاغيين، فالفصل هو الدلالة على تمام المعنى واستئناف معنى آخر، تلك الدلالة التي قد تقتصر بالعطف أو تتجرد منه، والوصل هو الدلالة على اتصال المعنى بعطف أو بغير عطف، بل إن مصطلح العطف ذاته كان يستخدم في هذا الصدد - أحيانا - مرادفاً لمصطلح الوصل بهذا المفهوم العام له.

تجد دليلاً على ذلك في الباب الذي عقده صاحب نقد النثر بعنوان «القطع والعطف» وهو يعني بهما ما كان يسمى في عصره بالفصل والوصل مع فارق واحد هو أن العطف في نظره ليس هو مجرد وصل المعنى بالمعنى، بل هو وصله به بعد فصله أو قطعه عنه بمعنى ثالث يتوسط بينهما.

فمن أمثله لذلك: قوله عز وجل: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّيَّةٌ وَالدَّمُ وَلَحْمُ الْخَنزِيرِ وَمَا أَهْلُ لَغَيْرِ اللَّهِ بِهِ...﴾ [المائدة: ٣] يقول: «ثم قطع وأخذ في كلام آخر فقال: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتَمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيْتُ لَكُمْ الْإِسْلَامَ دِينًا﴾ [المائدة: ٣] - ثم رجع إلى الكلام الأول فقال: ﴿فَمَنْ اضْطُرَّ فِي مَخْمَصَةٍ غَيْرِ مُتَجَانِفٍ لِإِثْمِهِ فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ (٢) [المائدة: ٣].

(١) الجاحظ/ البيان والتبيين ج ١ ص ٨٨ ، الصنائع ص ٤٥٨ .

(٢) نقد النثر ص ٧٢ - ٧٣ .

ويقول أيضا: «ومثل ما حكاه عن لقمان في وصيته لابنه إذ قال له: ﴿يَا بُنَيَّ لَا تُشْرِكْ بِاللَّهِ إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ﴾ ثم قطع وأخذ في فن آخر فقال: ﴿وَوَصَّيْنَا الْإِنْسَانَ بِوَالِدَيْهِ حَمَلَتْهُ أُمُّهُ وَهَنَا عَلَى وَهْنٍ﴾ ثم رجع إلى تمام القول الأول في وصية لقمان فقال: ﴿يَا بُنَيَّ إِنَّهَا إِنْ تَكُ مِثْقَالَ حَبَّةٍ مِنْ خَرْدَلٍ فَتَكُنْ فِي صَخْرَةٍ أَوْ فِي السَّمَاوَاتِ أَوْ فِي الْأَرْضِ (١)﴾ [لقمان: ١٣ - ١٦].

فتأمل هذين المثالين اللذين يوردهما صاحب نقد الشر يتضح لنا ما كانت عليه هذه المصطلحات من عموم، فالعطف الدال على وصل المعنى هو أعم من العطف النحوي، بدليل أن الآية الأخيرة ﴿يَا بُنَيَّ إِنَّهَا إِنْ تَكُ مِثْقَالَ حَبَّةٍ﴾ ليس في بدئها أداة عطف، كما أن القطع الدال على فصل المعنى واستئناف آخر هو أعم من «ترك العطف» فبينما كان القطع في الآية الأولى ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾ مقرونا بترك العطف، كان في الآية الثانية، ﴿وَوَصَّيْنَا الْإِنْسَانَ﴾ مع ذكر الواو.

ونجد دليلا آخر على عموم مصطلحي الفصل والوصل واتساع مفهوميهما عما نجده لدى عبد القاهر الجرجاني ومن تابعه من البلاغيين في ذلك المبحث الذي عقده أبو هلال العسكري بعنوان «ذكر المقاطع والقول في الفصل والوصل»، فمن السماذج الجيدة للفصل في نظره قول عبد الصمد بن الفضل الرقاشي في السماء:

«رفعها الله بغير عمد، وجعل فيها نجوم رجم ونجوم اقتداء، وأدار فيها سراجا وقمرا منيرا لتعلموا عدد السنين والحساب، وأنزل منها ماء مباركا أحيا به الزرع والضرع وأدر به الأقوات... وأنبت به أنواعا مختلفة يصرفها من حال إلى حال، تكون حبة ثم يجعلها عرقا ثم يقيمها على ساق...» (٢).

فالفصل الذي يستحسنه أبو هلال في هذه العبارات ليس مجرد ترك أداة العطف بين الجمل؛ إذ إن كثيرا من الجمل في تلك العبارات قد بدت بالواو، ولكن الفصل في نظره هو حسن المقطع، أي قطع الجملة على معنى تام مستقل عما يليه.

وقد حشد أبو هلال في هذا المبحث كثيرا من النصوص والأقوال التي حذلت بها بواكير النظر النقدي والبلاغي في تراثنا، والتي تركز على قيمة كل من الفصل والوصل بهذا المفهوم العام لهما، فمن ذلك مثلا:

«البليغ من كان كلامه في مقدار حاجته... ثم يكون بصيرا بمقاطع الكلام، ومواضع وصوله وفصوله».

(٢) الصناعتين ص ٤٥٩.

(١) السابق ص ٧٣.

\* «قال أبو العباس السفاح لكتابه: قف عند مقاطع الكلام وحدده، وإياك أن تخلط المرعى بالهمل، ومن حلية البلاغة معرفة الفصل والوصل»  
 \* «قال شبيب بن شيبة (بعد سماعه لخطيب): «أويم الله لو عرف في خطبته مقاطع الكلام لكان أفصح من نطق بلسان».  
 \* «وكان أكثم بن صيفى إذا كاتب ملوك الجاهلية يقول لكتابه: افصلوا بين كل معنى منقضى، وصلوا إذا كان الكلام معجوناً بعضه ببعض».  
 \* «وقال المأمون: والله ما أتفحص من رجل شيئاً كتفحصى عن الفصل والوصل فى كتابه»<sup>(١)</sup>.

ومما هو جدير بالملاحظة فى تلك العبارات التى يوردها أبو هلال فى بيان قيمة الفصل والوصل أنها تدل (فوق دلالتها على اتساع مفهوميها عن مجال العطف النحوى) على توثق صلتها فى نظر هؤلاء بفنيين من الفنون الأدبية فى ذلك العصر، وهما: الخطابة والكتابة، وهذا - فى حد ذاته - دليل على ما نراه من أن مفهوم هذين المصطلحين كان يدور حول الدلالة على قطع المعنى أو اتصاله بالوقف الصوتية أو بعدمها فى حال النطق، أو بوضع علامة الوقف الإملائية أو الاستغناء عنها فى حال الكتابة.

ويمكن القول بأن السر فى هذا الإلحاح على ضرورة مراعاة الفصل والوصل بهذا المفهوم فى كل من الخطابة والكتابة هو الإحساس بشدة الحاجة إليهما فى هذين الفنين دون الشعر، فلقد كان البيت الشعرى يمثل - فى نظرهم - وحدة معنوية مستقلة تنتهى بالقافية، وكان فيما شرطه العلماء والنقاد فى القافية (كعدم التضمين) ما هو كفى لجعلها بمثابة الفصل أو القطع الجيد للمعنى، أما الخطابة والكتابة فهما فنان نثريان ومن ثم كان التركيز على قيمة الوقفة الصوتية على لسان الخطيب، أو علامة الوقف أو الفاصلة على صفحة الكتاب بوصفهما (كالقافية فى البيت الشعرى) أدوات التعبير عن تمام المعنى.

ومما يدعم هذا الفهم لدينا إشارة ابن سينا فى خطابه إلى قيمة الفصل والوصل (بهذا المفهوم) فى التعبير الخطابى، وتصريحه بأنهما سمتان من سمات الخطابة يكسبانها من القيمة الفنية ما يتحقق فى الشعر بسماته الخاصة. يقول:

«وأما اللفظ المتخلخل وهو المقطع مفرداً مفرداً فهو شئ غير لذيذ؛ لأنه لا يتبين

(١) انظر فى هذه النصوص صفحات ٤٥٨ - ٤٦٢.

فيه الاتصال والانفصال فى الحدود التى تتناهى إليها القضايا وغير القضايا أيضا التى هى مثل النداء والتعجب والسؤال إذا تمت، فإن لكل شىء منها حدا وطرفا يجب أن يفصل عن غيره بوقفة أو نبرة فيعلم، وإذا كان الكلام مقطعا ليس فيه اتصالات وانفصالات لم يلتذ به، وهذا الوصل والفصل وزن ما للكلام وإن لم يكن وزنا عدديا، فإن ذلك للشعر... (١).

يبقى أن نشير إلى أن هذا المفهوم العام لمصطلحي الفصل والوصل (والذى على أساسه عرفت البلاغة بهما) قد بقى حتى بعد أن حددهما عبد القاهر بمجال العطف النحوى، فهذا هو الزمخشري يستعين بذلك المفهوم فى تفسيره لقوله عز وجل: ﴿وَأَتَيْنَاهُ الْحِكْمَةَ وَفَصَّلَ الْخِطَابَ ۝٢٠﴾ [ص] يقول: «الفصل التمييز بين الشيتين، وقيل للكلام البين فصل بمعنى المفصول... فمعنى فصل الخطاب البين من الكلام الملخص الذى يتبينه من يخاطب به لا يلتبس عليه، ومن فصل الخطاب وملخصه ألا بخطئ صاحبه مظان الفصل والوصل، فلا يقف فى كلمة الشهادة على المستثنى منه، ولا يتلو قوله: ﴿قَوْلٍ لِلْمُصَلِّينَ ۝١﴾ [الماعون] إلا موصولا بما بعده، ولا ﴿..وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا...﴾ [البقرة: ٢١٦] حتى يصله بقوله لا تعلمون، ونحو ذلك، وكذلك مظان العطف وتركه والإظهار والإضمار، والحذف والتكرار... (٢).

#### (ب) طبيعة مبحث الفصل والوصل لدى عبد القاهر:

لم يكتف عبد القاهر - ومن تابعه من البلاغيين - بتحديد دائرة الفصل والوصل بمجال العطف النحوى، بل لقد ضيقوا تلك الدائرة عن هذا المجال فقصروها على العطف بالواو دون غيرها من أدوات العطف، بل على العطف بها بين الجمل فحسب، وهو تضيق له دلالة على طبيعة هذا المبحث لديهم، ذلك أن الواو - كما أشرنا من قبل - تنفرد من بين أدوات العطف باقتصارها على الوظيفة العامة للعطف أى التعليق بين الكلم أو الجمل فحسب، فهى لا تفيد - كما يقول النحاة - سوى مطلق الجمع بين الطرفين، الأمر الذى يجعلها مظنة للبس ومدعاة للخطأ عند الفهم أو الاستعمال، لاسيما إذا كان العطف بها بين الجمل التى يدق مسلكها فيها ويقوى احتمال استخدامها بينها لهذا اللبس وذلك الخطأ، فإذا ما قصر البلاغيون مبحث الفصل والوصل على الواو

(١) ابن سينا/ الشفاء - الخطابة. ص ٢٢٢ تحقيق د. محمد سليم سالم المطبعة الأميرية بالقاهرة سنة ١٩٥٤.

(٢) الكشاف ج ٣ ص ٣٢١.

في هذا الاطار فحسب، وتواردوا على تصديره بالإشارة إلى غموضه ودقة مسلكه<sup>(١)</sup> فإن مغزى ذلك أن نظراتهم في الأساليب في هذا البحث لم تكن تذوقية تحليلية تستشرف إلى المزية، بل هي تقنية نحوية تستهدف الصحة أو الصواب النحوي فحسب.

وتتجلى طبيعة تلك النظرة في المواضيع أو - لنقل - القوانين التي حددها هؤلاء البلاغيون لكل من ظاهرتي الفصل والوصل، فتلك القوانين بل والمصطلحات التي استخدمت في صياغتها لا تعدو أن تكون تطبيقاً لمبدأي العطف اللذين حددناهما عند حديثنا عن معاني النحو، أعني (الاتصال والمغايرة)، وسنكتفى هنا بالوقوف مع نظرة عبد القاهر في تحديده لتلك القوانين، باعتبار أن تلك النظرة لديه كانت - فيما نرى - النافذة التي عبر من خلالها هذا البحث النحوي إلى ميدان البحث البلاغي، أضف إلى ذلك أن من تابعه من البلاغيين لم يكادوا يضيفون إلى تلك القوانين شيئاً يذكر، ولم تخرج نظراتهم في نماذجها عن الغاية التي نجدها لدى عبد القاهر، أعني استهداف مستوى الصحة النحوية.

يقول عبد القاهر في تأصيله النظري لتلك القوانين:

«إن الجمل على ثلاثة أضرب: جملة حالها مع التي قبلها حال الصفة مع الموصوف والتوكيد مع المؤكد فلا يكون فيها العطف البتة لشبه العطف فيها لو عطف بعطف الشيء على نفسه، وجملة حالها مع التي قبلها حال الاسم يكون غير الذي قبله إلا أنه يشاركه في حكم ويدخل معه في معنى... فيكون حقها العطف، وجملة ليست في شيء من الحالين بل سبيلها مع التي قبلها سبيل الاسم لا يكون منه في شيء فلا يكون إياه ولا مشاركاً له في معنى... وحق هذا ترك العطف البتة، فترك العطف يكون إما للاتصال إلى الغاية أو الانفصال إلى الغاية، والعطف لما هو واسطة بين الأمرين<sup>(٢)</sup>.

فقوانين الفصل والوصل كما حددها هذا النص هي قوانين النحو ومبادئه، فوصل الجمل لا يتأتى إلا إذا تحقق شرطاً العطف (الاتصال والمغايرة معاً) بين الجملتين؛ إذ إنه بذلك تصح الجملة المعطوفة على ما قبلها بمشابهة الاسم «يكون غير الذي قبله إلا أنه يشاركه في حكم ويدخل معه في معنى» أما إذا افتقد أحد هذين الشرطين فلم يكن هناك بين المعنى في الجملتين أدنى اتصال (انفصال إلى الغاية) أو لم يكن بينهما أدنى مغايرة (اتصال إلى الغاية) فإن ذلك يقتضى ترك العطف والفصل بينهما.

(١) سبق أن رأينا تلك الإشارة لدى عبد القاهر منذ قليل. وانظر: مفتاح العلوم ص ١٠٨ - ١٠٩، الإيضاح ص ٨٦.

(٢) دلائل الإعجاز ص ١٨٧ - ١٨٨.

فى ضوء تلك النظرة لم يكن تناول عبد القاهر لأساليب الفصل والوصل يستهدف غاية أبعد من تطبيق تلك القوانين النحوية عليها، فتبرير فصل الجملة عما قبلها بأنها تنزل منها منزلة الصفة من الموصوف، أو التأكيد من المؤكد، أو أنها بمثابة جواب عن سؤال يقدر بين الجملتين، أو ما إلى ذلك إنما هى تبريرات أدخل فى ميدان النحو وأقرب إلى التوجيه الإعرابى منها إلى التذوق الفنى للأساليب، وحسبنا أن نشير فى هذا الصدد إلى نظرتة فى قوله عز وجل: ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أُنذِرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ (٦) [البقرة] يقول:

«قوله تعالى: ﴿لَا يُؤْمِنُونَ﴾ تأكيد لقوله ﴿سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أُنذِرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ﴾ وقوله: ﴿حَتَّمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَعَلَى سَمْعِهِمْ﴾ [البقرة: ٧] تأكيد ثانٍ أبلغ من الأول، لأن من كان حاله إذا أنذر مثل حاله إذا لم ينذر كان فى غاية الجهل، وكان مطبوعاً على قلبه لامحالة» (١).

وكذلك نظرتة فى قوله عز وجل: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَن يَقُولُ آمَنَّا بِاللَّهِ وَيَاوْمَ الْآخِرِ وَمَا هُمْ بِمُؤْمِنِينَ﴾ (٨) يخادعون الله... [البقرة: ٨، ٩] حيث يقول:

«إنما قال: ﴿يخادعون﴾ ولم يقل: ويخادعون لأن هذه المخادعة ليست شيئاً غير قولهم ﴿آمنّا﴾ من غير أن يكونوا مؤمنين، فهو إذن كلام أكد به كلام آخر هو فى معناه...» (٢).

فغاية عبد القاهر من النظر فى هاتين الآيتين هو إبراز أن موجب الفصل فىهما هو أحد قانونى الفصل السابقين وهو «الاتصال إلى الغاية»، وهذا يدعونا إلى القول بأن إيراد عبد القاهر لتلك النماذج القرآنية بل والإكثار منها فى هذا المبحث لم يكن دافعه الرغبة فى التذوق والتحليل بل هو الرغبة فى تطبيق تلك القوانين عليها.

إن كلا من ظاهرتى الفصل والوصل (بالمفهوم الذى حدده لهما عبد القاهر) إنما هى ظاهرة حتمية فى مواضعها التى تقتضيها التى يفرضها فيها نظام اللغة، وتلك الحتمية هى ما تفصح عنها عبارات سلفت لعبد القاهر مثل «هذا حقه العطف» و«هذا لا يكون فيه العطف البتة»، ومغزى ذلك أن استبدال إحدى هاتين الظاهرتين بالأخرى فى موطنها لا يعنى إلا فساد الأسلوب وفقدان مستوى الصحة فيه، وهذا ما يردده عبدالقاهر فى أكثر من موطن من هذا المبحث فى عبارات مثل: «وإذا كان كذلك كان العطف محتماً»، «وذلك مما لا يشك فى فساده»، و«هذا وإن كان يرى أنه يستقيم فليس

(١) السابق ص ١٧٥.

(٢) السابق/ نفسه.

(٣) انظر السابق ص ١٧٩ - ١٨١.



بقي أن نشير إلى أن تحديد عبد القاهر - ومن تابعه من البلاغيين - لدائرة هذا المبحث بالعطف بالواو بين الجمل دون<sup>(١)</sup> المفردات، إنما هو دليل واضح على ما نحن بصدد إثباته، وذلك لأنه ليس هناك مبرر فني وراء هذا التحديد، أجل إن الواو في عطف الجمل يغمض مسلكها وتدق الفروق بين مواطن ذكرها وإسقاطها، ولكن توضيح هذا المسلك أو تمييز تلك الفروق هو وظيفة النحو لا البلاغة، هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى فإن العطف بين المفردات في الأساليب الفنية إنما هو إحدى الظواهر التعبيرية الخصبية التي هي في حاجة إلى التحليل الفني والتذوق، بل إنه مجال من مجالات «حسن التخيير»<sup>(٢)</sup> الذي أشاد به عبد القاهر وربط المزية ربطاً وثيقاً به كما سنرى، فأغفاله له في هذا البحث - إذن - هو دليل واضح على أن غايته فيه إنما كانت هي رصد مستوى الصحة لمستوى المزية في الأساليب.

إن العطف بين المفردات الذي أغفله مبحث الفصل والوصل لدى البلاغيين يكشف - كما يرى باحث معاصر - «عن بلاغة خاصة... ويحتاج إلى صنعة وتخيير في الترتيب، وهو درجات مختلفة في الحسن والبلاغة لأن صورة النسق العطفى تتفاضل فنياً وفقاً للمقام والحال...»<sup>(٣)</sup>.

\* \* \*

### ثالثاً - التزام النمط المثالي للإسناد:

الخصيصة الثالثة من خصائص الصورة النمطية هي التزام النهج المثالي عند إسناد الكلم وتركيبها، بحيث لا تسند الكلمة إلا لما يقتضى العقل إسنادها إليه، وتتجلى تلك الخصيصة فيما أسماه البلاغيون «الحقيقة العقلية» فتلك الحقيقة تمثل في نظرهم الشكل النمطى للإسناد، والذي يعد الخروج عليه أو الانحراف عنه تأولاً أو مجازاً بحكم العقل.

لقد عرف البلاغيون تلك الحقيقة بأنها «كل جملة وضعتها على أن الحكم المفاد بها على ما هو عليه في العقل واقع موقعه»<sup>(٤)</sup>، أو بأنها «الكلام المفاد به ما عند المتكلم

(١) إذ إنه لم يتعرض للعطف بين المفردات إلا لكى يقيس إليه قوانين الفصل والوصل بين الجمل.

(٢) يتجلى ذلك في الترتيب بين المفردات المتعاطفة بالواو، ذلك لأنه إذا كانت تلك الأداة لا تفيد بذاتها ترتيباً ولا تعقياً كما يقول النحاة فإن مغزى ذلك أن الترتيب بين المعطوفات بها في الأساليب الفنية إنما يرتد إلى تخيير الشاعر أو الأديب الذي يقدم من بينها ما هو أحظى باهتمامه، والصق بوجوده، بحيث يكون لهذا الترتيب إحياءاته الخاصة في ضوء سياقه الخاص.

(٣) د. عفت الشرقاوى/ بلاغة العطف في القرآن الكريم ص ١٠٣ دار النهضة العربية للطباعة والنشر. بيروت سنة ١٩٨١م. وانظر النماذج القرآنية التي أوردها وحللها الباحث في هذا الصدد ص ١٠٤ وما بعدها.

(٤) أسرار البلاغة ص ٣١٢.

من الحكم فيه»<sup>(١)</sup>، وكل من التعريفين يدل على أن مرد هذه الحقيقة هو الحكم الذى يفصده المتكلم وبعيه المتلقى من الإسناد فى الجملة، ومقتضى ذلك أنها تختلف اختلافا جوهريا فى نظر هؤلاء عن الحقيقة الوضعية التى هى استخدام الكلمة فيما وضعت له؛ لأن مرد هذه الأخيرة هو اللغة لا الحكم، فاللغة كما يقول عبد القاهر فى هذا الصدد: «لم تأت لتحكم بحكم أو لتثبت وتنفى وتنقض وتبرم، فالحكم بأن الضرب فعل لزيد، أو ليس بفعل له، وأن المرض صفة له أو ليس بصفة له شئ يصنعه المتكلم، ودعوى يدعيها، وما يعترض على هذه الدعوى من تصديق أو تكذيب، أو اعتراف أو إنكار، وتصحيح أو إفساد فهو اعتراض على المتكلم، وليس اللغة»<sup>(٢)</sup>.

إنه إذا كان المسند فى نظر هؤلاء - كما أسلفنا - هو البنية الأساسية أو اللبنة الأولى للمعنى فإن له - فى تصورهم - علاقيتين: الأولى علاقته بمدلوله المعجمى (المثبت) والثانية علاقته بفاعله (الإثبات)، فإذا كانت العلاقة الأولى تترد إلى مواضع اللغة، وكانت اللغة هى مرد الحكم عليها بالحقيقة أو المجاز فإن العلاقة الثانية مردها عقل المتكلم، وقد مر بنا تصريحهم السابق بأن تعيين الفاعل هو نتاج فكر المتكلم ووليد قصده، ومقتضى ذلك أن الحكم على علاقة الإثبات أو الإسناد هو حكم على المتكلم - يقول عبد القاهر فى التفرقة بين كل من المجاز والحقيقة فى هاتين العلاقتين:

«من حرك إذا أردت أن تقضى فى الجملة بمجاز أو حقيقة أن تنظر إليها من جهتين: إحداهما أن تنظر إلى ما وقع بها من الإثبات، أهو فى حقه وموضعه أم قد زال عن الموضع الذى ينبغى أن يكون عليه؟ والثانية أن تنظر إلى المعنى المثبت، أعنى ما وقع عليه الإثبات كالحياة فى قولك أحيا الله زيدا، والشيب فى قولك أشاب الله رأسى أثابت هو على الحقيقة أم عدل به عنها؟ وإذا مثل لك دخول المجاز على الجملة من الطريقتين عرفت ثباتها على الحقيقة منها»<sup>(٣)</sup>.

فنحن مع مثالى عبد القاهر فى هذا النص أمام نوعى الحقيقة فى نظره، فالحقيقة اللغوية هى الماثلة فى دلالة كل من الفعلين المثبتين (أحيا - أشاب) على معناه، فكل منهما مستخدم فيما وضع له فى اللغة، والحقيقة العقلية هى الماثلة فى إسنادهما فى الجملتين؛ إذ إن كلا منهما مسند إلى ما هو له فى حكم العقل وهو الله عز وجل، لأن

(١) مفتاح العلوم ص ١٦٨ .

(٢) أسرار البلاغة ص ٣٠٣ .

(٣) السابق ص ٣٠١ .

الفعل على حد قوله في موطن آخر: «موضوع للتأثير في وجود الحادث في اللغة، والعقل قد قضى وبه الحكم بأن لاحظ في هذا التأثير لغير القادر»<sup>(١)</sup>.

على أن تفرقة عبد القاهر بين الحقيقة والمجاز في الإثبات والحقيقة والمجاز في المثبت تحتاج - فيما أرى - إلى نظر، وذلك لعدة أمور:

(أ) أن الدلالة التركيبية هي كل لا يتجزأ، فعلاقة الإثبات أو الإسناد هي علاقة واحدة، بمعنى أنه لا يتصور مثبت دون إثبات حتى يتصور الفصل بينهما ورد كل منهما إلى جهة غير التي يرتد إليها الآخر.

(ب) أن الكلمة المفردة - كما أسلفنا القول - لا توصف بحقيقة أو مجاز خارج النظم والاستعمال، ومقتضى ذلك أن الكلمة التي تشغل موقع المسند لا توصف بالحقيقة أو المجاز لذاتها، بل لعلاقتها مع ما آلت معه وأسندت إليه.

(ج) أن العلاقة الإسنادية هي إحدى علاقات النحو أو معانيه، وتلك العلاقات هي - كما أشرنا من قبل - أنماط عقلية مجردة لا تتبدى إلا في كلام ولا تتجسد إلا في لغة منطوقة، ومعنى ذلك أن التجوز في تلك العلاقة هو في أى شكل من أشكاله ليس إلا تجوزا في اللغة، وهذا ما أحسه عبد القاهر نفسه، وأورده<sup>(٢)</sup> في هيئة اعتراضات كانت - فيما أرى - أقوى من رده عليها، وهو بعينه ما ارتضاه السكاكي من بعده حيث يقول في نهاية بحثه للمجاز العقلي:

«والذي عندي هو نظم هذا النوع في سلك الاستعارة بالكناية»<sup>(٣)</sup>.

ولعله من الجدير بالذكر في هذا المقام أن نشير إلى أن عبد القاهر الجرجاني كان أول من ألح على تلك التفرقة بين ما يرجع إلى الإثبات وما يرجع إلى المثبت في دلالة التركيب، بل إنه - فيما أعلم - أول من استخدم مصطلحي «الحقيقة العقلية» و«المجاز العقلي»، وأطال في سرد الأمثلة والشواهد والحجج التي تدعم وجهة نظره فيهما، وقد دعا كل ذلك بعض المعاصرين إلى أن ينسب إليه هذا اللون من المجاز، فهو يقول: «والذي لا شك فيه أنه يعد مكتشف المجاز الحكمي في مثل «أنبت الربيع البقل»، وهو مجاز لا في الكلمات، وإنما في الإسناد، ولذلك سماه مجازا حكما أو عقليا، إذ أسند الإثبات إلى غير فاعله الحقيقي وهو الله جل جلاله...»<sup>(٤)</sup>.

(١) السابق ص ٣٠٦، وانظر مفتاح العلوم ص ١٦٨ (٢) انظر: أسرار البلاغة ص ٣٠٢ وما بعدها.

(٣) مفتاح العلوم ص ١٦٩. (٤) د. شوقي ضيف. البلاغة تطور وتاريخ ص ١٨٥.

ونحن نرى - تعقيباً على هذا الرأي - أنه ينبغي ألا نخلط بين ابتكار المصطلح والالتفات إلى مدلوله أو الظاهرة التي يطلق عليها، فعبد القاهر حقا أول من ابتكر مصطلح المجاز العقلي أو الحكمي، ولكن ذلك لا يعنى أنه مكتشف هذا المجاز؛ إذ إن كثيرا<sup>(١)</sup> من السابقين على عبد القاهر قد التفتوا إلى صور هذا المجاز وحللوها في كتبهم، غير أنهم لم ينسبوا إلى العقل ولم يطلقوا عليها مصطلح المجاز العقلي كما فعل عبد القاهر.

لقد كان بحث التجوز في الإسناد - كما يقول أحد الباحثين - «موضع اهتمام النحاة والمتكلمين والبلاغيين منذ بداية الاشتغال بعلوم النحو والكلام والبلاغة: اهتم به النحاة، لأن موضوعه الحكم، وهو موضوع الإثبات والنفي في الجملة وهو مناط الفائدة فيها، واهتم به المتكلمون لاتصال صورته بموضوع خلافى هام وهو أفعال الله وأفعال العباد، وإسناد الغي والضلال والختم وكل ما هو قبيح في نظرهم إلى المولى سبحانه... واهتم به الأدباء لأنه طريقة من طرق الأداء يجرى فيها الإسناد على غير المؤلف...»<sup>(٢)</sup>.

وإذا لم يكن الالتفات إلى صور التجوز في الإسناد أمرا من ابتكار عبد القاهر، وكان الذى يرجع إليه هو الإلحاح على نسبة هذا التجوز إلى العقل لا إلى اللغة فإن ذلك يدعونا إلى أن نسأل:

ما هي دوافعه أو روافده في هذا الإلحاح؟

لقد كانت آراء عبد القاهر وحججه في هذا المبحث أقرب إلى النظر الفلسفى منها إلى البحث اللغوى، فبتأمل طبيعة الأمثلة أو الشواهد التي يسوقها لدعم وجهة نظره يتضح لنا أن اهتمامه كان منصبا على تحقيق «فكرة الفاعل»، تلك الفكرة التي شغلت حيزا كبيرا من اهتمام الفلاسفة والمتكلمين في تراثنا العربى، وبحسبنا للتدليل على تأثر عبد القاهر بهذين المجالين في تلك الفكرة أن نشير إلى أصليين من الأصول التي بنى عليها هذا المبحث:

(أ): فمن تلك الأصول ما أسماه عبد القاهر «جهة الإثبات أو النفي» وهو ما يحدد مفهومه قائلا «إن للإثبات جهة وكذلك النفي، ومعنى ذلك أنك تثبت الشيء للشيء مرة من جهة وأخرى من جهة غير تلك الأولى، وتفسيره: أنك

(١) بحسبنا هنا أن نشير إلى قول سيبويه تعليقا على بيت الخنساء:

ترتع ما غفلت حتى إذا أدكرت فلأنما هي إقبسال وإدبار

يقول: فجعلها الإقبال والإدبار مجاز على سعة الكلام كقولك: نهارك صائم وليك قائم. انظر: الكتاب ج ١ ص ١٦٩، وكذا معاني القرآن للفراء ج ١ ص ١٤، وتأويل مشكل القرآن لابن قتيبة ص ٢٢٧.

(٢) د. محمد أبو موسى/ البلاغة القرآنية في تفسير الزمخشري ص ١٦٦ .

تقول: ضرب زيد، فثبت الضرب فعلا لزيد، وتقول: مرض زيد فثبت المرض وصفا له، وهكذا سائر ما كان من أفعال الفرائز والطباع، وذلك فى الجملة على ما لا يوصف الإنسان (بالقدرة) عليه نحو كرم وظرف... (١).

فعبارات عبد القاهر فى تفصيل هذا الاصل تدل على أن نسبة الفعل إلى الفاعل (بمفهومه النحوى) لا تعنى دائما - فى نظره - أن ذلك الفاعل هو الفاعل الحقيقى له؛ إذ إن الفاعل الحقيقى هو ماله «قدرة» على إحداث الفعل، أى أن الفاعل النحوى هو أعم من الفاعل الحقيقى الذى هو الله عز وجل؛ لأن الفعل قد ينسب إلى ماله مقدرة على إحداثه، وحينئذ فإن نسبته إليه تكون كنسبة الصفة إلى موصوفها، فإثبات المرض لزيد مثلا هو إثبات له على جهة الصفة (لا على جهة الفعل)؛ إذ إن زيدا لم يفعل المرض بل اتصف به، وهو فى اكتسابه له - كما يقول عبد القاهر بعد ذلك - «كالشخص المنتصب والشجرة القائمة» (٢).

وعبد القاهر فى هذه النظرة إنما يسبح فى غمار فلسفية صرفة، فالفعل فى نظر الفلاسفة هو الحدوث المطلق الذى هو أعم من الإبداع، وبالتالي فإن الفاعل عندهم قد يطلق على الفاعل الحقيقى الذى له قدرة على إبداع الفعل وإيجاده من العدم، وقد يطلق على الفاعل غيرالحقيقى (المنفعل) الذى لا قدرة له على الفعل، يقول الكندى فى ذلك: «إن الفعل الحقى الاول هو تاييس (تأثير) الايسات عن ليس، وهذا الفعل بين أنه خاصة لله تعالى الذى هو غاية كل علة... وهذا الفعل هوالمخصوص باسم الإبداع، فأما الفعل الحقى الثانى الذى يلى هذا الفعل فهو المؤثر أثر فى المؤثر فيه... فإذاً الفاعل الحق الذى لا يفعل بته هو البارى فاعل الكل جل ثناؤه، وأما ما دونه أعنى جميع خلقه فإنها تسمى فاعلات بالمجاز...» (٣).

ويقول ابن سينا مميزا بين الفعل بقدرة والفعل بغير قدرة:

«الفعل حصول الوجود وإن كان ذلك الأمر انفعالا... وقد يشكل من هذه الجملة أمر القوة التى بمعنى القدرة فإنها يظن أنها لا تكون موجودة إلا لما من شأنه أن يفعل ومن شأنه ألا يفعل... وهذا ليس بصادق فإنه إن كان هذا الشيء الذى يفعل فقط يفعل من

(٢) السابق ص ٢٩٩.

(١) أسرار البلاغة ص ٢٩٨.

(٣) رسائل الكندى الفلسفية/ ج ١ ص ١٨٢ - ١٨٣. تحقيق محمد عبد الهادى أبو ريدة. دار الفكر العربى

١٣٦٩هـ - ١٩٥٠م.

غير أن يشاء ويريد فذلك ليس له قدرة ولا قوة بهذا المعنى، وإن كان يفعل بإرادة واختيار إلا أنه دائم الإرادة... فإنه يفعل بقدرة<sup>(١)</sup>.

(ب): الأصل الثانى من الأصول التى بنى عليها عبد القاهر هذا المبحث هو «ثنائية الأفعال المتعدية» فقد قسم عبد القاهر تلك الأفعال إلى ضربين:

«ضرب يتعدى إلى شىء هو مفعول به كقولك ضربت زيدا، «زيدا» مفعول به لأنك فعلت به الضرب ولم يفعله بنفسه، وضرب يتعدى إلى شىء هو مفعول على الإطلاق وهو فى الحقيقة كَفَعَلَ وكل ما كان مثله فى كونه عاما غير مشتق من معنى خاص كصنع وعمل وأوجد وأنشأ... فهذا الضرب إذا أسند إلى شىء كان المنصوب له مفعولا لذلك الشىء على الإطلاق كقولك فعل زيد القيام، فالقيام مفعول فى نفسه، وليس بمفعول به<sup>(٢)</sup>.

وقد قام هذا التقسيم لدى عبد القاهر - فى نظرى - على أساس ما يدين به (بوصفه أشعريا) من نسبة الأفعال كلها لله، فالأشاعرة يرون أن فعل العبد مخلوق لله إبداعا ومكسوب للعبد، والمراد بكسبه إياه مقارنته لقدرته وإرادته من غير أن يكون هناك تأثير أو تدخل سوى كونه محلا له<sup>(٣)</sup>، ويتجلى ذلك بصورة واضحة فى توجيه عبد القاهر للإثبات فى كل من القسمين السابقين، فى القسم الأول: نحن نثبت المعنى الذى اشتق منه الفعل للفاعل، فى (ضربت زيدا) نحن نثبت الضرب للفاعل ولا يتصور أن يلحق الإثبات زيدا لأن «زيدا» ليس فعلا للفاعل، أو لنقل إن الضرب فعل كسبى (غير إبداعى) للعبد يخلقه الله مقارنا بإرادته وقدرته، أما القسم الثانى: فإن الإثبات يتعلق بالمفعول، فإذا قلت: فعل زيد الضرب كنت أثبت الضرب فعلا لزيد<sup>(٤)</sup> ومعنى ذلك أننا لا نثبت له الفعل كما فعلنا فى القسم الأول (ضربت زيدا)، وذلك لأن الفعل هنا (فَعَلَ ومثلها أوجد وأنشأ وصنع) من الأفعال العامة التى لا تشتق من معنى خاص، أو لنقل: لأنها أفعال إبداعية لا كسبية، فهى لا تثبت إلا إلى الله عز وجل.

(١) ابن سينا/ الشفا. الإلهيات ص ١٧٢ - ١٧٣ تحقيق الأب قنواتي، وسعيد زايد. هيئة المطابع الاميرية ١٩٦٠م، وانظر: الإشارات والتنبيهات ج ٣ ص ٤٨٨ وما بعدها.

(٢) أسرار البلاغة ص ٢٩٩.

(٣) انظر: الأشعري/ مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين ج ٢ ص ٤٢٥. وكذا/ شرح المواقف ص ٥١٥.

(٤) انظر: أسرار البلاغة ص ٣٠٠.

ونستطيع فى ضوء هذا الفهم وفى ضوء طبيعة الأمثلة التى يوردها عبد القاهر لكل من هذين الضريين أن نحدد المقصود بخصوصية المعنى فى الضرب الأول وعموميته فى الضرب الثانى :

فالخصوصية التى يقصدها عبد القاهر تعنى أمرين<sup>(١)</sup> : أولهما أن الفعل ليس فعلا إبداعيا، وثانيهما أنه لا يبقى بعد مزاولة الفاعل له، وبالتالي فإن العمومية تعنى أن الفعل يدل على الإبداع والإيجاد من العدم من جهة، وأن هذا الفعل أو أثره باق بعد مزاولة الفاعل له من جهة أخرى، ومن هنا فإن الأفعال العامة لا يصح نسبتها أو إثباتها للعبد، فالضرب فى فعل زيد الضرب هو معنى مخلوق دائم لله، أو «مفعول على الإطلاق» على حد تعبير عبد القاهر.

وتشابه تلك النظرة لدى عبد القاهر مع قول الكندي:

«قد ينقسم هذا النوع من الفعل، أعنى فعل المنفعلات الذى هو بالمجاز لا بالحقيقة، إذ ليس فاعل من هذه المنفعلات فعلا محضاً قسمين: أحدهما يلزمه هذا الاسم العام، أعنى الفعل، وهو ما كان يتصرم الأثر فيه مع تصرم انفعال فاعله كالمشى للماشى، فإنه إذا أمسك عن المشى تصرم المشى بتصرم انفعال الماشى ولم يبق له أثر فى الحس، والقسم الثانى ثبات الأثر فى المنفعل بعد إمساك المؤثر بانفعاله عن الانفعال كالنقش والبناء وما أشبه من جميع المصنوعات»<sup>(٢)</sup>.

ونستطيع بناء على ما تقدم أن نقرر أن نظرة عبد القاهر إلى الحقيقة والمجاز المتعلقين بالإسناد، وإصراره على نسبتها إلى العقل لا إلى الله - نقول إن هذه النظرة لديه لم تكن بلاغية فنية بل كانت كلامية فلسفية.

بقى أن نشير إلى أنه سواء أكان مرد الحقيقة والمجاز فى الإسناد إلى العقل كما يرى عبد القاهر ومن سايره فى ذلك كالفخر الرازى، أم كان مردهما اللغة كما ذهب إلى ذلك السكاكى فإن هذا لا ينفى ما نحن بصدد إثباته من أن الحقيقة أو إسناد الشيء لما هو له كانت تمثل الصورة المثلى أو النمطية للإسناد فى نظر البلاغيين، فالحقيقة الإسنادية كانت تمثل فى نظرهم الأصل الذى يردون إليه أى انحراف فى الإسناد سواء أكان هذا الانحراف تأولا فى حكم العقل أم فى اللغة.

\*\*\*

(١) فمع توافر هذين الأمرين لا يكون هناك حرج فى إثبات الفعل للعبد، وهذا ما يصرح به عبد القاهر حيث يقول: «فإنك تثبت المعنى الذى اشتق منه فعل للشيء. كإثباتك الضرب لنفسك فى قولك «ضربت زيدا» انظر السابق/ نفسه.

(٢) رسائل الكندي ص ١٨٤.





# الصورة الفنية (المعنى البلاغى)



الفصل  
الثامن

(أ) : علاقة الصورة الفنية بالمعنى

(ب) : معايير الصورة الفنية

## (أ) علاقة الصورة الفنية بالمعنى<sup>(١)</sup> :

المعاني البلاغية أو الفنية فى تصور البلاغيين هى مجموعة الإشعاعات والإيحاءات الدلالية الخاصة المتجسدة فى صياغاتها الفنية بأشكالها التعبيرية الخاصة، فإذا كانت علاقة الصورة النمطية بالغرض المجرى أو «أصل المعنى» هى علاقة إشارية فحسب يستطيع معها تجريده من تلك الصورة أو تمثله فى سواها فإن علاقة الصورة الفنية بمعناها الخاص هى علاقة توحد وامتزاج، ومن ثم فإن تذوق المعنى فى تلك الصورة لا يتأتى إلا عن طريق التأمل فى بنائها الخاص - يقول عبد القاهر فى ذلك :

«فكما أن محالا إذا أردت النظر فى صوغ الخاتم وفى جودة العمل وردائه أن تنظر إلى الفضة الحاملة لتلك الصورة أو الذهب الذى وقع فيه العمل وتلك الصنعة - كذلك محال إذا أردت أن تعرف مكان الفضل والمزية فى الكلام أن تنظر فى مجرد معناه...»<sup>(٢)</sup>.

والعبارات الأخيرة فى هذا النص تدل دلالة واضحة على أنه من العبث فى نظر عبد القاهر الجنوح إلى تجريد المعنى عند تذوق الصورة الفنية فى الشعر والأدب؛ ذلك لأن هذا التجريد لن يتمخض إلا عن أصل الغرض أو (مجرد المعنى) فحسب، وهو ما لا مزية فيه ولا قيمة له، فمزايا اللغة الفنية هى فى تلك الإيحاءات الفنية أو المعاني الإضافية المتلبسة بأشكالها الفنية الخاصة، والتي لا يستطيع تمثيلها إلا فى ضوء تأمل تلك الأشكال تأملا واعيا يرفده حس لغوى وذوق مرهف قادر على استكناه المزايا وسبر الأغوار، أما دون هذا الحس وذلك الذوق فلا سبيل إلى استشفاف تلك المعاني التى هى أسرار ودقائق كامنة فى خصائص تلك اللغة الفنية وشيأتها التعبيرية الخاصة - هذا ما يلفتنا إليه عبد القاهر حيث يقول :

(١) اعتمدنا فى هذا البحث على نصوص عبد القاهر فحسب لسبيين : أولهما أنه كان معنيا دون غيره من البلاغيين بالتنظير لتلك الفكرة، وثانيهما أنا لم نجد لدى هؤلاء البلاغيين فى ضوء تحليلهم للأساليب الفنية ما يمثل خروجاً على هذا الذى ينظر له. (٢) دلائل الإعجاز ص ١٦٩ - ١٩٧.

«... إن المزايا التي تحتاج أن تعلمهم مكانها، وتصور لهم شأنها أمور خفية ومعان روحانية أنت لا تستطيع أن تنبه السامع لها وتحدث له علما بها حتى يكون مهياً لإدراكها، وتكون فيه طبيعة قابلة لها، ويكون له ذوق وقريحة...» (١).

لقد صرح عبد القاهر - كما أسلفنا القول - بأن الصور التعبيرية قد تختلف على غرض أو معنى واحد، ولكن ذلك لا يعنى - فى نظره - أن تلك الصور مترادف دلالاتها أو تتوارد على هذا المعنى فحسب، بل إنه ليقى لكل صورة من تلك الصور - ما دامت فنية - مذاقها الخاص ومعانيها المتفردة التي تميز بها من سواها إذ إن تلك المعانى لا بد أن تتغير من شكل إلى شكل ومن صورة إلى صورة، وبهذا يفسر عبدالقاهر مقولة أن المعنى قد يتفق بين أكثر من بيت قائلًا:

«إن العلماء لم يريدوا حيث قالوا: إن المعنى فى هذا هو المعنى فى ذاك أن الذى تعقل من هذا لا يخالف الذى تعقل من ذاك، وأن المعنى عائد عليك فى البيت الثانى على هيئته وصفته التي كان عليها فى البيت الأول، وأن لا فرق ولا فصل ولا تباين بوجه من الوجوه... ولكن قالوا ذلك على حسب ما يقوله العقلاء فى الشيشين يجمعهما جنس واحد، ثم يفترقان بخواص ومزايا وصفات...» (٢).

وكما أن التغير الذى يراه عبد القاهر فى اختلاف الصور الفنية ليس المقصود به تغير أصل المعنى أو الغرض فليس المقصود به - كذلك - مجرد التغير فى الشكل الخارجى للعبارة، فالصورة فى نظر عبد القاهر هى بناء لغوى خاص يتلبس فيه الشكل بهذا المستوى الفنى من المعنى، ومن هذا المنطلق فإن التغير الذى يقتصر على الشكل فحسب (كأن تستبدل بكلمات العبارة مرادفاتهما) لا يعد فى نظر عبد القاهر من قبيل التغير فى الصورة، فكما يقول: لو أن قائلًا قال: «رأيت الأسد» وقال آخر: «لقيت الليث» لم يجز أن يقال فى الثانى أنه صور المعنى فى غير صورته الأولى... وجملة الأمر أن صور المعانى لا تتغير بنقلها من لفظ إلى لفظ حتى يكون هناك اتساع ومجاز، وحتى لا يراد من الألفاظ ظواهر ما وضعت له فى اللغة، ولكن يشار بمعانيها إلى معانٍ أخرى، واعلم أن هذا كذلك ما دام النظم واحداً، فأما إذا تغير النظم فلا بد حينئذ من أن يتغير المعنى» (٣).

فعبء القاهر هنا يربط ربطاً محكماً بين تغير الصورة وتغير المعنى، وإذا كان ذلك التغير لا يتحقق فى نظره إلا عن طريق التجوز والانحراف فى مدلولات ألفاظ العبارة،

(١) السابق ص ٤٢٠ وانظر ص ٥٢ ، ١٩٣ .

(٢) السابق ص ٣٨٨ وانظر ص ٢٠١ .

(٣) انظر السابق ص ٢٠٤ - ٢٠٥ ولعل تلك العبارات هى الأساس الذى استند عليه البلاغيون - منذ السكاكى - فى تقسيم البلاغة إلى بيان ومعان.

أو التغيير في نظمها ونسقها الخاص فإن مقتضى ذلك أن المعنى الذى يقصده إنما هو ذلك المستوى الفنى المتجسد فى تلك الصورة من المعنى .

ومن منطلق تلك النظرة راح عبد القاهر ينظر فى «قضية السرقات»: فإذا كان السابقون عليه قد ردودا بصدد تلك القضية مقولة «إن من أخذ معنى عاريا فكساه لفظا من عنده كان أحق به» فينبغى فى نظره أن تترىث فى فهم مدلولى هذين المصطلحين كيلا نرد تلك الأحقية إلى مجرد اللفظ، فالمعنى العارى المأخوذ إنما هو أصل المعنى، أما الكسوة اللفظية فهى الصورة الفنية التى يبدعها الآخذ فى هذا المعنى، وليست تلك الكسوة مجرد غلاف خارجى حيثشذ، بل إنها السبيل لإثراء المعنى وإخصاب الدلالة، ولولا ذلك ما اتخذت دليلا على حسن الآخذ وبراعة الآخذ. يقول عبد القاهر:

«.. إنهم لا يعنون بحسن العبارة مجرد اللفظ، ولكن صورة وصفة وخصوصية تحدث فى المعنى، وشيئا طريق معرفته على الجملة العقل دون السمع، فإنه على كل حال لم يقل فى البحترى: إنه أحسن فطنى اقتدارا على العبارة من أجل حروف «لو أننى أوفى التجارب حقها»، وكذلك لم يصف ابن أبى فتن بنقاء العبارة من أجل حروف «أدميت باللحظات وجتته»<sup>(١)</sup>.

فالكسوة اللفظية أو الصورة لا تبرر أحقية المتأخر بالمعنى لمجرد بنيتها الصوتية وسطحها الخارجى، بل لما تحفل به من دلالات فنية خاصة لا تشع إلا منها، ولا تنسب إلا إلى قائلها، ومن ثم كانت تلك الصورة فى نظر عبد القاهر هى مناط الحكم على المتكلم، لأنها العنصر الذى يرتد إليه فى عملية الكلام إيجادا، ويتفاوت بتفاوت قدراته الفنية وطاقاته التعبيرية سموًا وانحطاطًا، فإذا كان الشاعر يستخدم - فى هذا التصور - كلمات هى أوضاع لغة كى يعبر عن معان وأغراض هى بمثابة المادة الغفل فى الصناعات فليس أمامه - إذن - طريق للإبداع سوى الصورة الفنية بما تجسده من معان فنية خاصة به، وقد قيل فى عصر عبد القاهر فيما يشبه أن يكون تأصيلا لهذا التصور:

«إن من أحدث من طين أو شمع صورة، فهو غير محدث لها على الحقيقة، وكيف تكون كذلك وهى موجودة الأجزاء فى الطين والشمع؟ وإنما أحدث المصور تصويرها وتركيبها، والمعانى المخصوصة فيها»<sup>(٢)</sup>.

وإذا كانت قيمة الصورة الفنية فى نظر عبد القاهر إنما ترتد إلى حقلها بهذا

(١) انظر: السابق ص ٣٧٠ - ٣٧٢.

(٢) على بن الحسين الموسوى العلوى/ أمالى المرتضى (درر الفوائد وغرر القلائد) ص ٣٤٤ تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم - دار إحياء الكتب العربية سنة ١٩٥٤م.

المستوى الفنى الخاص من المعنى فلقد كان من الطبيعى أن يرتبط تقديره للعناصر اللغوية فى تلك الصورة بالوظيفة التعبيرية لكل منها فى تجسيد ذلك المعنى أو الإيحاء به، وهذا ما يدعونا إلى الوقوف قليلا لتحديد مصطلحي «اللفظ» و «النظم» وتعرف إلى طبيعة نظرتهم لكل منهما باعتبارهما يمثلان معا عناصر الكلام من جهة، ولاستخدامهما لديه فى كثير من الأحيان للدلالة على الصورة الفنية من جهة أخرى:

### أولا - اللفظ:

أما مصطلح اللفظ فقد أطال عبد القاهر الوقوف إزاءه فى ضوء القضية التى كانت شغله الشاغل فى «دلائل الإعجاز»، وهى بيان ميدان المزية التى تتفاوت درجاتها وتسمو حتى تصل حد الإعجاز، وبناء على ذلك نظر إلى اللفظ فى مستويين: أحدهما: الألفاظ المفردة، وثانيهما: الألفاظ المؤلفة أو الصياغة، أو لنقل مستدين على التمايز بين المستويات السابقة للمعنى: إنه نظر إلى اللفظ إزاء معناه الإفرادى تارة، وإزاء الغرض أو المعنى بهذا المفهوم تارة أخرى.

أما اللفظ إزاء معناه الإفرادى فقد أثبت عبد القاهر بما لا يدع مجالاً للشك أنه لا مزية فيه، إذ الألفاظ - على حد تعبيره - «لا تتفاضل من حيث هى ألفاظ مجردة، ولا من حيث هى كلم مفردة، وأن الألفاظ تثبت لها الفضيلة وخلافها فى ملاءمة معنى اللفظة لمعنى التى تليها أو ما أشبه ذلك مما لا تعلق له بصريح اللفظ، وبما يشهد لذلك أنك ترى الكلمة تروق وتؤنسك فى موضع، ثم تراها بعينها تثقل عليك وتوحشك فى موضع آخر...»<sup>(١)</sup>.

فاللفظة ليس لها صفة ذاتية فى نظر عبد القاهر ما دامت مفردة، بل هى صيغة أو رمز محايد لا يتسم بجمال أو قبح؛ إذ إن جمالها وقبحها هما رهن دخولها فى كلام وانتظامها فى نسق تعبيرى تتواءم دلالتها معه أو تنفر منه، لأنها حينئذ تصبح لبنة متفاعلة فى بناء حى، وقد سبق أن رأينا أن الدلالة الإفرادية للكلمة هى لغة وأوضاع لا كلام، ومقتضى ذلك أنها أداة مطواعة فى يد المتكلم الذى يستخدمها فيجيد أو يخفق فى التعبير بها عن أغراضه ومقاصده، فإذا ما وصفت بالجمال أو القبح أو الفصاحة أو ما إلى ذلك فتلك حينئذ أوصاف اكتسبتها من النظم والتأليف، ولا ترتد نسبتها إلا إلى المتكلم الذى نظمها وفجر فيها شحنات دلالية وطاقات تعبيرية لم تكن لها فى أصل وضعها اللغوى.

يقول عبد القاهر محددًا مجال الإعجاز:

(١) دلائل الإعجاز ص ٣٨.

«لا يجوز أن يكون في الكلم المفردة؛ لأن تقدير كونه فيها يؤدي إلى المحال، وهو أن تكون الألفاظ المفردة التي هي أوضاع اللغة قد حدثت في حذاقة حروفها وأصداؤها أوصاف لم تكن لتكون تلك الأوصاف فيها قبل نزول القرآن... ولا يجوز أن تكون في معاني الكلم المفردة التي هي لها بوضع اللغة؛ لأنه يؤدي إلى أن يكون قد تجدد في معنى الحمد والرب ومعنى العالمين والملك واليوم والدين - وهكذا - وصف لم يكن قبل نزول القرآن... ولا يجوز أن يكون هذا الوصف في تركيب الحركات والسكنات حتى كأنهم قد تحدوا إلى أن يأتوا بكلام تكون كلماته على تواليها في زنة كلمات القرآن... وكذلك الحكم إن زعم زاعم أن الوصف الذي تحدوا إليه هو أن يأتوا بكلام يجعلون له مقاطع وفواصل كالذي تراه في القرآن؛ لأنه أيضا ليس بأكثر من التعويل على مراعاة وزن، وإنما الفواصل في الآي كالقوافي في الشعر، وقد علمنا اقتدارهم على القوافي» (١).

فبعد القاهر هنا ينفي أن يكون الإعجاز القرآني متعلقا بالكلم المفردة سواء من حيث بنياتها الصوتية وصيغها الصرفية، أم من حيث معانيها المعجمية الموضوعية إزاءها؛ لأن كل تلك الخصائص هي أوضاع وأعراف لغوية ثابتة لم يخرج عليها القرآن، بل التزمها وسار عليها، فلم يتخذ هذا الكتاب الخالد لنفسه معجما خاصا، أو يصطنع نحوا خاصا؛ إذ لو كان الأمر كذلك لما تحقق الإعجاز ولما صح التحدي: فلغة القرآن هي اللغة العربية بصرفها ونحوها ومعجمها، وبلاغته وإعجازه يكمنان في أنه مع مراعاته لسنن اللغة وأعرافها المسورة للجميع قد أبدع في تشكيلها وحقق فيها وبها من الجمال الفني ما أفحم كل مستطاول وأخرس كل بليغ، وبعبارة أخرى: إن القرآن مع سيره في طرق اللغة المسلوكة قد حقق بها سبقا لا يبارى وسموًا لا يدانى، وهذا هو سر الإعجاز وموطن التحدي؛ لأن أعراف اللغة ومواضعاتها هي كما قال القاضي عبد الجبار قبل عبدالقاهر: «مقادير معتادة تصح فيها زيادات في الرتب غير معتادة» (٢).

ولعل من الجدير بالذكر في هذا المقام أن نشير إلى أن عبد القاهر حين رفض أن يكون الإعجاز راجعا إلى سلاسة الحروف وحسن جرسها وجمال إيقاعها وما إلى ذلك من أوصاف لا تتمثل إلا في الألفاظ - أقول: إنه حين فعل ذلك لم يكن يقصد إخراج تلك الأمور من دائرة الجمال الفني، فهذا الجمال في نظر عبد القاهر ليس مقصورا على المعنى دون اللفظ، ولكن الذي يقصده هو أن تلك الظواهر المتعلقة بالألفاظ لا تكون ظواهر جمالية إلا إذا اثلثت تلك الألفاظ في نظوم وسياقات تقتضيها وتتفاعل معها

(١) السابق ص ٢٩٥ - ٢٩٦.

(٢) القاضي عبد الجبار/ المعنى ج ١٦ ص ١٩٩ - ٢٠١.

بكل ما تتمتع به من سمات وخصائص، وهذا ما يؤكد عبد القاهر في موطن آخر إذ يقول:

«لا يخفى على عاقل أنه لا يكون بسهولة الألفاظ وسلامتها مما يثقل على اللسان اعتداد حتى يكون قد ألف منها كلام... وأنه لو عمد عامد إلى ألفاظ فجمعها من غير أن يراعى فيها معنى ويؤلف منها كلاما لم تر عاقلا يعتد السهولة فيها فضيلة، لأن الألفاظ لا تتراد لأنفسها وإنما تتراد لتجعل أدلة على المعاني، فإذا عدت الذى له تراد أو اختل أمرها فيه لم يعتد بالأوصاف التى تكون فى أنفسها عليها...» (١).

أما الاستخدام الثانى للفظ وهو استخدامه للدلالة على التركيب أو الصياغة فقد كان هو الاستخدام الذائع فى ميدان البحث البلاغى، وقد أشرنا منذ قليل إلى أن المعنى المقابل للفظ حينئذ هو الغرض، ومن ثم كان اللفظ فى هذا الاستخدام - لا المعنى - هو مناط المزية والفصاحة فى نظر البلاغيين، وقد ترددت بصدد تلك النظرة مقولة ذاعت فى نقدنا العربى، واتخذت فى كثير من الأحيان معيارا للحكم فى قضية السرقات وهى «أن المعنى الواحد قد يعبر عنه بلفظين أحدهما أفصح من الآخر» أو «أحدهما فصيح والآخر ركيك» (٢).

فاللفظ الفصيح أو الركيك لا يقصد به سوى الصياغة التى تتفاوت درجاتها سموًا أو انحطاطا بتفاوت القدرات الفنية والطاقات التعبيرية لدى الشعراء الذين يعبرون عن غرض واحد، وقد أشرنا فيما مضى إلى أن الغرض - فى نظر هؤلاء - قد تختلف عليه الصور وتتوارد عليه العبارات، ومقتضى ذلك أن مصطلح اللفظ فى تلك المقولة السابقة لا يقصد به سوى التركيب أو الصياغة، وهذا ما يلفتنا إليه عبد القاهر إذ يقول:

«إن العقلاء... حين قالوا إنه يصح أن يعبر عن المعنى الواحد بلفظين ثم يكون أحدهما فصيحًا والآخر غير فصيح كأنهم قالوا إنه يصح أن تكون ها هنا عبارتان أصل المعنى فيهما واحد ثم يكون لإحدهما فى تحسين ذلك المعنى وتزيينه وإحداث خصوصية فيه تأثير لا يكون للآخرى» (٣).

وإذا كانت عبارات عبد القاهر فى هذا النص واضحة فى أن متعلق الفصاحة هو الصياغة الفنية أو اللفظ بهذا المفهوم لا المعنى فليس المقصود بذلك أن المزية فى نظره هى صفة للألفاظ المصوغة فى ذاتها، أو لخصائصها الصوتية أو الشكلية البحتة، بل إنها صفة لما تشعه تلك الألفاظ بتشكيلها الفنى وخصائصها الجمالية من معان إضافية ودلالات

(١) دلائل الإعجاز ص ٤٠١

(٢) انظر: ثلاث رسائل فى إعجاز القرآن ص ٥٨، نهاية الإيجاز ص ١٧.

(٣) دلائل الإعجاز ص ٣٢٤ - ٣٢٥.

إيحائية، فالفصاحة - كما يقول عبد القاهر - ليست صفة في اللفظ محسوسة «لأنها لو كانت كذلك لكان ينبغي أن يستوى السامعون للفظ الفصيح في العلم بكونه فصيحاً، وإذا بطل أن تكون محسوسة وجب الحكم ضرورة بأنها صفة معقولة... وإذا كان كذلك لزم منه العلم بأن وصفنا اللفظ بالفصاحة وصف له من جهة معناه لا من جهة نفسه...» (١).

عند هذا الحد نستطيع أن نقرر أن المعانى الموسومة بالفصاحة فى نظر عبدالقاهر هى مستوى من المعنى يتمايز عن المعانى المفردة والأغراض المجردة، فالمعانى الأولى فى نظره هى - كما رأينا - أعراف وأوضاع لغة لا مزية فيها فى ذاتها، والثانية هى فى نظره (فى صورتها النمطية) مجرد أفكار مبتذلة بمثابة المادة الغفل فى الصناعات، ومقتضى ذلك أن المعنى الذى يوسم بالفصاحة أو البلاغة عنده هو ما تجسده الصياغة الفنية - أجل إن تلك الصياغة لا بد أن تكون موجهة إلى غرض أو - على حد تعبيره - أصل معنى ولكنها تتضمن فوق الدلالة على هذا الغرض مستوى آخر من المعنى هو المعنى البلاغى الذى يُتمايز بفنية أثره واتساع دائرة دلالاته عن مجرد الغرض، وهذا ما يؤكد عبد القاهر حيث يقول:

«إن الفصاحة والبلاغة وتخيرا للفظ عبارة عن خصائص ووجوه تكون معانى الكلام عليها وعن زيادات تحدث فى أصول المعانى» (٢).

ولقد كان عبد القاهر يحس بأن إطلاق مصطلح اللفظ على هذا المستوى البلاغى من المعنى صار مدعاة إلى الخلط وسببا من أسباب الاضطراب فى فهم مدلولى المصطلحين، لأن اللفظ قد يفهم على أنه الكلمة المفردة كما أن المعنى قد يفهم على أنه الغرض الذى كان - كما أسلفنا القول - أكثر مستويات المعنى استحوذاً على المصطلح ودوراناً معه، ومن ثم أخذ يبدئ ويعيد فى سبيل إرساء دعائم نظريته تلك عن طريق تحديد هذين المصطلحين، وراح يفسرهما فى كثير من المقولات النقدية التى ذاعت وتدولت بين سابقه ومعاصريه فهو يقول مثلاً:

«ومن الصفات التى تجدهم يجرونها على اللفظ ثم لا تعترضك شبهة ولا يكون منك توقف فى أنها ليست له ولكن لمعناه قولهم: لا يكون الكلام يستحق اسم البلاغة حتى يسابق معناه لفظه ولفظه معناه... وقولهم: يدخل فى الأذن بلا إذن، فهو مما لا

(١) السابق ص ٣١١ - ٣١٢ وانظر ص ٥١

(٢) السابق ص ٢٠٠ وانظر ص ٣٥٧. ولعل هذا ما قصده الباقلانى حيث كرر مصطلح المعنى فى تعريفه للفصاحة بأنها «الاعتدال على الإبانة عن المعانى الكامنة فى النفوس على عبارات جلية ومعان نقية بهية»

أبو بكر الباقلانى / إعجاز القرآن ص ٤

يشك العاقل فى أنه يرجع إلى دلالة المعنى على المعنى، وأنه لا يتصور أن يراد به دلالة اللفظ على معناه الذى وضع له فى اللغة»<sup>(١)</sup>.

فاللفظ البليغ الذى يسابق المعنى فى نظر عبد القاهر هو الصياغة الفنية الحافلة بالإيحاءات المعنوية والظلال الدلالية الخاصة التى تسحر لب المتلقى وتستحوذ على خياله فى لحظات من المتعة والمعاناة الفنية، فعلاقة تلك الصياغة بالمعنى أو الغرض المدلول عليه بها هى علاقة تمتاز بحسن دلالتها عليه وعمق أثرها فيه، لأنها دلالة معنى على معنى، أو دلالة تمجيد وتصوير لا مجرد كشف أو تقرير.

ومن منطلق تلك النظرة إلى مصطلحى اللفظ والمعنى راح عبد القاهر يفسرهما فى مقولة أو عبارة أخرى عرض لها فى أكثر من موطن من دلائل الإعجاز، وقد كان وراء ذلك إحساسه بذيووعها من جهة، وبإساءة فهمها لدى من أسماهم «أصحاب اللفظ» من جهة أخرى، تلك العبارة هى «أن المعانى لا تتزايد وإنما تتزايد الألفاظ» فمنطوق هذه العبارة قد يوحى بأن المعانى - على إطلاقها - لا تتزايد، كما قد يوحى بأن الألفاظ المفردة فى ذاتها هى ميدان التزايد، وهذا وذاك عما لا يتواءم وفكر عبد القاهر ونظيرته إلى هذا المستوى الذى نحن بصده من مستويات المعنى، فالمعانى لا تتزايد حقا فى نظر عبد القاهر شريطة أن يكون المقصود بها الأغراض فى صورتها المجردة، والألفاظ حقا ميدان التزايد شريطة أن ينصرف التزايد لا إليها فى ذاتها بل إلى المعانى المنبثقة عنها والمزايا المستوحاة من طريقة نظمها وتوخى معانى النحو بين مبانها.

إنه إذا كان السابقون على عبد القاهر قد جعلوا المزية أو الفصاحة أو التزايد صفات للفظ فإنهم كما يقول:

«لم يجعلوها وصفا له فى نفسه ومن حيث هو صدى صوت ونطق لسان، ولكنهم جعلوها عبارة عن مزية أفادها المتكلم، ولما لم تزد إفادته فى اللفظ شيئا لم يبق إلا أن تكون عبارة عن مزية فى المعنى»<sup>(٢)</sup>.

وينعى عبد القاهر فى موطن آخر على من أساء فهم تلك العبارة فوقف عند ظاهرها الموهم وعجز عن إدراك مرماها وهدفها الحقيقى، فمع أنه من البديهى - فى نظره - أن الفصاحة لا تنسب إلى اللفظ ذاته، فإن ذلك - كما يرجح - قد غاب عن بعض الذين جنحوا إلى اللفظ وتشددوا فى انحيازهم إليه، فرددوا تلك العبارة دون أن

(١) السابق ص ٢٠٦.

(٢) السابق ص ٣٠٨ وانظر ص ٣٠٢ و ص ٥١.



يعقبوها بما يدل على إدراك مغزاها، فالعاقل كما يرى عبد القاهر يستبعد «أن يكون قد ظن ظان في الفصاحة أنها من صفة اللفظ صريحا، ولعمري إنه كذلك ينبغي، إلا أنا إنما ننظر إلى جدهم وتشددهم، وبتهم الحكم بأن المعاني لا تتزايد وإنما تتزايد الألفاظ، فلتن كانوا قالوا الألفاظ وهم لا يريدونها أنفسها وإنما يريدون لطائف معان تفهم منها، لقد كان ينبغي أن يتبعوا ذلك من قولهم ما ينبت عن غرضهم، وأن يذكروا أنهم عنوا بالألفاظ ضربا من المعنى...»<sup>(١)</sup>.

ولعل من المناسب هنا أن نلاحظ أن مصطلحي الفصاحة والبلاغة يترادفان على لسان عبد القاهر، فكما يتضح من النصوص السابقة يتعاقب هذان المصطلحان لديه (أو يتبادلان) في الإشارة إلى شيء واحد هو تلك المزايا أو «اللطائف المعنوية» التي تدرك في صوغ الألفاظ ونظمها نظما فنيا، ومغزى ذلك أن عبد القاهر لم ينهج نهج الذين فرقوا بين المصطلحين فجعلوا الفصاحة لفظ والبلاغة للمعنى كما فعل أبو هلال العسكري<sup>(٢)</sup>، أو الذين قسموا الفصاحة فجعلوا بعضها خاصا باللفظ وبعضها الآخر خاصا بالمعنى كما فعل السكاكي<sup>(٣)</sup>، وهذا أو ذاك يمثل - في نظرنا - أحد المعاول التي كان لها أثرها السيئ في تفتيت البحث البلاغي في عصوره المتأخرة، ولقد كان الخطيب القزويني أقرب إلى روح عبد القاهر في هذا الصدد، ولعله كان يستدرك على السكاكي حين قال:

«البلاغة صفة راجعة إلى اللفظ باعتبار إفادته المعنى عند التركيب، وكثيرا ما يسمى ذلك فصاحة أيضا، وهو مراد الشيخ عبد القاهر بما يكرره في دلائل الإعجاز»<sup>(٤)</sup>.

إن هذا الترادف بين مصطلحي الفصاحة والبلاغة لدى عبد القاهر يتواءم مع ما أحسه وحاول جاهدا إثباته من أن الصياغة الفنية والمعنى الفني هما بناء متماسك، فاللفظ والمعنى في إطار تلك الصياغة هما بمثابة وجهين لعملة واحدة، ومن ثم فإنه لا يمكن اتصاف أحدهما بوصف لا يتصف به الآخر، وقد رأينا منذ قليل إشارة عبد القاهر إلى أن السهولة والعذوبة والسلاسة وما إلى ذلك من أوصاف (نسبت بعده إلى الفصاحة) هي صفات وخواص عارضة تكتسبها الألفاظ في سياقاتها الفنية الخاصة، ومغزى ذلك أن وصف الألفاظ في الصياغة الفنية بالفصاحة إنما هو - في نظر عبد القاهر - وصف في الوقت نفسه لمعانيها الفنية المتجسدة فيها بالضرورة.

(٢) الصناعتين ص ١٤.

(١) السابق ص ٣٤٨ - ٣٤٩.

(٣) مفتاح العلوم ص ١٧٦.

(٤) الخطيب القزويني. الإيضاح في علوم البلاغة ص ٨ ط. محمد علي صبيح سنة ١٩٧١م.

## ثانيا - النظم:

أشرنا فى المبحث السابق إلى أن النظم فى نظر عبد القاهر يحقق مستويين متمايزين من التراكيب: تراكيب تقتصر على مستوى الصواب أو الصحة النحوية فحسب، وأخرى ترتقى إلى مستوى المزية والجمال الفنى، وهنا نشير إلى أن الثراء الدلالى الذى يتفرد به هذا المستوى الأخير من النظم كان فى نظر عبد القاهر هو سر مزيته ومناط الحسن فيه - أجل إن جوهر النظم فى كلا المستويين واحد، إذ هو فيهما «توخى معانى النحو بين معانى الكلم». ولكن يبقى - مع ذلك - الفارق واضحا لدى عبد القاهر بين نظم نمطى يدل على الغرض فحسب دلالة تقريرية مباشرة، ونظم فنى يتجسد فى شكله التعبيرى الخاص من المعانى الفنية ما يتجاوز مجرد الغرض، ولقد كان عبد القاهر يحس بتجاهل كثير من معاصريه لهذا الفارق الدلالى بين النظمين، وعجزهم عن إدراك مغزى ما يقرره بصدده من أن مزية النظم هى مزية موضعية نحسها منه فى موضع دون موضع، وفى تركيب دون تركيب. فهو يقول مصورا موقف هؤلاء، والتباس أمر النظم عليهم:

إنهم «يروننا ندعى المزية لكل ما ندعيها له من معانى النحو ووجوهه وفروقه فى موضع دون موضع، وفى كلام دون كلام، وفى الأقل دون الأكثر، فإذا رأوا الأمر كذلك دخلتهم الشبهة وقالوا: كيف يصير المعروف مجهولا؟ ومن أين يتصور أن يكون للشئ فى كلام مزية عليه فى كلام آخر بعد أن تكون حقيقته فيهما واحدة، ولسنا نستطيع فى كشف الشبهة فى هذا عنهم وتصوير الذى هو الحق عندهم ما استطعناه فى نفس النظم...» (١).

وعبد القاهر كما يتجلى فى نهاية هذا النص يعترف بأنه إذا كان قد أفلح فى إقناع هؤلاء بالأدلة القاطعة بأن النظم ليس شيئا سوى توخى معانى النحو بين معانى الكلم فإنه عاجز عن إقناعهم - على هذا النحو القاطع - بأن مزية النظم لا تنبثق إلا عن حفوله بهذا المستوى الفنى من المعنى فى نظره، وقد قام هذا الاعتراف لديه على أساس إحساسه بأمرين لكل منهما مغزاه فيما نحن بصدده الآن - هذان الأمران هما:

(١) أن المعانى الفنية ليست مجرد الأغراض أو «أصول المعانى» حتى يمكن تجريدتها من النظم، وإقناع المعارضين بمثلها فيه، بل هى إحياءات إضافية فوق تلك الأغراض والمعانى.

(٢) أن هذه المعانى الفنية، أو تلك الإحياءات والإشعاعات هى - كما صرح عبدالقاهر من قبل - أسرار أو «معان روحية» كامنة فى خصائص اللغة

(١) دلائل الإعجاز ص ٣٧٢ - ٣٧٣.

الفنية، فهي متجسدة بصياغاتها، متحدة بأشكالها التعبيرية الخاصة لا تشع إلا منها، ولا تتذوق بدونها - ومغزى ذلك أنه إذا كان التمايز واضحا بين المعنى الفنى وأصل المعنى فإنه ليس ثمت تمايز بينه وبين الألفاظ فى النظم الفنى، ومن هنا كان ما يتوهمه هؤلاء المعارضون - فيما يرى عبد القاهر - من تعلق المزية باللفظ.

هذان الأمران هما مايفصح عنهما عبد القاهر حيث يقول:

« . . . واعلم أن السبب فى أن أحوالوا فى أشباه هذه المحاسن التى ذكرتها لك على اللفظ أنها ليست بأنفس المعانى، بل هى زيادات فيها وخصائص، ولما كان الأمر كذلك لم يمكنهم أن يطلقوا اسم المعانى على هذه الخصائص؛ إذ كان لا يفترق الحال حينئذ بين أصل المعنى وبين ما هو زيادة فى المعنى وكيفية له وخصوصية فيه، فلما امتنع ذلك توصلوا إلى الدلالة عليها بأن وصفوا اللفظ فى ذلك بأوصاف يعلم أنها لا تكون أوصافا له من حيث هو لفظ، كتحو وصفهم له بأنه لفظ شريف وأنه قد زان المعنى . . . ثم إنه لما جرت به العادة، واستمر عليه العرف، وصار الناس يقولون: اللفظ واللفظ لَرَّ ذلك بأنفس أقوام بابا من الفساد . . . »(١).

ويعود عبد القاهر - فى موطن آخر - كى يثبت لهؤلاء أن الزيادة التى تزيدها اللغة الفنية عن لغة السرد والتقرير ليست سوى تلك المعانى الفنية المتمتزة بالصياغة للألفاظ، أى أن الزيادة هى بهذا المعنى الفنى لا باللفظ، لأن الألفاظ سواء فى ذاتها أم فى دلالاتها الإفرادية لا تحتتمل زيادة أونقصا . . . هذا ما يقرره عبد القاهر حيث يقول مفسرا تعريف الإيجاز بأنه «أن يدل بالقليل من اللفظ على الكثير من المعنى»:

«إن العاقل إذا نظر عِلْمَ عِلْمٍ ضرورة أنه لا سبيل إلى أن يكثر معانى الألفاظ أو يقللها، لأن المعانى المودعة فى الألفاظ لا تتغير على الجملة عما أَرَادَهُ واضع اللغة . . . »(٢).

النظم الفنى فى نظر عبد القاهر - إذن - هو نشاط لغوى موح بمستوى متفرد من المعنى لا يتجسد إلا فيه، ولا يشع إلا من بنائه الخاص، فإبداع المعنى الفنى هو فى الوقت نفسه إبداع لألفاظه الخاصة التى يحتل كل منها موقعه فى العبارة المنظومة -تلقائيا- حسب موقع معناها فى نفس المتكلم وهذا ما يقرره عبد القاهر فى عبارات مثل «لا يتصور أن تعرف للفظ موضعا من غير أن تعرف معناه» و «إنك إذا فرغت من ترتيب

(١) السابق ص ٢٠٥ - ٢٠٦

(٢) السابق ص ٣٥٧

المعانى فى نفسك لم تحتج إلى أن تستأنف فكرا فى ترتيب الألفاظ»، و «إذا ظفرت بالمعنى فاللفظ معك وإزاء ناظرک»<sup>(١)</sup>.

ومن الجدير بالملاحظة فى هذا المقام أن مصطلح «الترتيب» الذى يتردد كثيرا على لسان عبد القاهر لا يكاد يختلف عن مصطلح النظم فى نظره، فالنظم والترتيب والتأليف هى مصطلحات مترادف - فى رأينا - على لسان عبد القاهر للدلالة على ما يحسه من أن المتكلم إنما يخلق وحدتين لا تنفصلان فى آن واحد: إحداهما دلالية والأخرى لفظية، وأن أى تبديل أو انحراف فى إحداهما هو بالضرورة تبديل وانحراف فى الأخرى، ولعل مما يدل على ترادف هذين المصطلحين لديه أنه كثيرا ما يشفع أحدهما بالآخر بشكل يفهم منه أنهما يعنيان شيئا واحدا فى نظره، وحسبنا أن نشير فى ذلك إلى مثل قوله «لا نظم فى الكلم ولا ترتيب حتى يعلق بعضها ببعض، ويبنى بعضها على بعض وتجعل هذه بسبب من تلك»<sup>(٢)</sup>.

والتساؤل الآن هو: ما معايير هذا المستوى الفنى من المعنى فى نظر عبد القاهر ومن تابعه من البلاغيين؟

إنه إذا كان المعنى البلاغى لا يتجسد - كما تبين لنا فى هذا المبحث - إلا فى اللغة الفنية، فمن الطبعى أن تكون معايير لى البلاغيين هى - فى الوقت ذاته - المعايير التى اصطنعوها لفنية تلك اللغة، والتى يودى الخروج على مقتضاها بالأسلوب من سمو الفن وخصوبته إلى أغوار التقرير وجفافه، وبعبارة أخرى لم تكن تلك المعايير التى طبقها هؤلاء البلاغيون على اللغة لقياس فنيها إلا وسائل وأدوات فنية لتشكيل هذا المستوى الفنى الذى نحن بصدده من المعنى.

---

(١) انظر السابق ص ٤٤ ، ٤٩ . ومن المناسب هنا أن نشير إلى أن عبارات عبد القاهر فى هذا الصدد تتشابه فى نظرنا مع ما يقرره أحد المعاصرين حيث يقول: «إن الكلمة ثمرة للفكرة، فمتى نضجت الفكرة سقطت كما تسقط الثمرة الناضجة ولكن تسقط على كلمتها» انظر: د. إبراهيم سلامة. بلاغة أرسطو بين العرب واليونان ط ٢ ص ٣٧٩ الأجلو سنة ١٩٥٢م.

(٢) السابق ص ٤٤ . ونحن بذلك لا نوافق الدكتور تمام حسان على ما يراه من التفرقة بين المصطلحين لى عبد القاهر، وأن النظم عنده هو نظم المعانى النحوية فى نفس المتكلم لا بناء الكلمات فى صورة جملة، أما الترتيب فهو وضع العلامات المنظومة والمنطوقة فى سياقها الاستعمالى حسب رتب خاصة. انظر: اللغة العربية معناها ومبناها ص ١٨٧ - ١٨٨ .

ولقد كان من الطبيعي كذلك أن تنبثق تلك المعايير عن إحساس البلاغيين بالتمايز بين كل من اللغة الفنية واللغة التقريرية أو النمطية في علاقة كل منهما بالمستويات الثلاثة السابقة من المعنى، ومن ثم فإن تلك المعايير لم تكن فى عمومها لديهم إلا مقابلات لخصائص الصورة النمطية فى نظرهم، والتي تناولناها فى الفصل السابق، فإذا كانت الصورة النمطية تتسم بالمحافظة على وضعية الدلالة، وعلى الصورة المثالية أو العقلية للإسناد، ثم بالثبات والوقوف عند مستوى الصحة النحوية فحسب، فإن الصورة الفنية تتسم بالسمو والتجاوز عن كل تلك الخصائص، ومن هذا المنطلق كانت أشهر معايير الصورة الفنية هى:

- ١- الانحراف: الذى يتعلق بالدلالة أوبالإسناد.
- ٢- حسن التخيير النحوى: الذى يرتقى بالأسلوب عن مستوى الصحة النحوية المجردة.
- ٣- مطابقة مقتضى الحال: التى هى - فى نظرهم - الهدف من الانحراف وحسن التخيير، وتلك المعايير هى موضوع المبحث التالى:

\* \* \*

## (ب) معايير الصورة الفنية

### أولاً- الانحراف الدلالي:

بعد الانحراف الدلالي الخصيصة الجوهرية التي تميز بها الصورة المجازية في نظر البلاغيين، فدلالة تلك الصورة على المعنى أو الغرض المراد بها ليست دلالة وضعية مباشرة، بل إن القيمة الفنية لها لا تستمد إلا من الإحساس بما فيها من تجاوز أو انحراف عن تلك الدلالة، وتلك الصورة بهذه الخصيصة تعد نمطاً متميزاً من الكلام، لاتصل منه إلى الغرض - كما يقول عبد القاهر - «بدلالة اللفظ وحده، ولكن يدلك اللفظ على معناه الذي يقتضيه موضوعه في اللغة، ثم تجدد لذلك المعنى دلالة ثانية تصل بها إلى الغرض، ومدار هذا الأمر على الكناية والاستعارة والتمثيل»<sup>(١)</sup>.

ونود فيما يلي أن نتوقف إزاء مفهوم كل من تلك الصور الثلاث التي يشير إليها عبد القاهر في هذا النص، كي يتبين لنا في ضوء التعرف إلى مفهوم كل صورة طبيعة الانحراف الدلالي فيها، وما هو الأصل الوضعي (أو الصورة النمطية) الذي تنحرف عنه، وتتجلى مزيتها الفنية بالقياس إليه، ثم إلى أي حد يكون لهذا الانحراف تأثيره الفني في المعنى المراد بها في نظر البلاغيين:

#### (١) الاستعارة:

رأينا في الفصل الأول من هذا البحث أن الدلالة الوضعية تعني - في نظر البلاغيين - المحافظة على ارتباط الكلمة - رأسياً - بمدلولها في عرف الاستعمال، وأفقياً بمجموعة الكلم التي تتوارد معها في هذا العرف، وهنا نشير إلى أن الاستعارة - في نظرهم - كانت تعني الانحراف بالكلمة عن هذا الارتباط الوضعي بشقيه، فالكلمة المستعارة هي تلك التي تزحزحت دلالتها عما وضعت للدلالة عليه لتضامها مع كلم خارجة عن دائرة تواردها؛ إذ بهذا التضام يحدث ما يسميه بعض المعاصرين<sup>(٢)</sup> بالمفارقة المعجمية التي تكون هي القرينة الدالة على الانحراف.

ونستطيع أن نتبين ملامح تلك النظرة في هذين المصطلحين اللذين أُلح عليهما البلاغيون سواء في تأصيلهم النظري لمفهوم الاستعارة، أم في تحليلهم للنماذج الفنية لها، هذان المصطلحان هما «النقل» و «الادعاء»:

(١) دلائل الإعجاز ص ٢٠٢.

(٢) انظر: د. تمام حسان/ التراث اللغوي العربي. مقال بمجلة فصول/ المجلد الأول/ العدد الأول سنة ١٩٨٠م.

أما مصطلح النقل فقد كان هو المصطلح السائد لدى البلاغيين فى تعريف الاستعارة وتحديد مفهومها، فالاستعارة كما عرفها القاضى الجرجانى هى «ما اكتفى فيها بالاسم المستعار عن الأصل، ونقلت العبارة فجعلت فى مكان غيرها»<sup>(١)</sup>، وهى فى نظر عبد القاهر: «أن يكون لفظ الأصل فى الوضع اللغوى معروفا تدل الشواهد على أنه اختص به حين وضع، ثم يستعمله الشاعر أو غير الشاعر فى غير ذلك الأصل وينقله إليه نقلا غير لازم»<sup>(٢)</sup> وهى - كما يعرفها ابن الأثير - «نقل المعنى من لفظ إلى لفظ لمشاركة بينهما مع طى ذكر المنقول إليه»<sup>(٣)</sup>.

فمصطلح النقل فى تلك التعريفات يدل دلالة واضحة على أن التعبير الاستعارى يودى وظيفته الفنية عن طريق الانحراف الدلالى، فالنقل يعنى أننا مع كل استعارة نكون إزاء معنيين: أحدهما أصلى وضعت الكلمة له وتعرفت به، وثانيهما مجازى انتقلت إليه الكلمة كما فى التعريفين الأولين أو انتقل هو إليها كما فى التعريف الأخير، وسواء أكان هذا أم ذاك فإن دلالة الكلمة على هذا المعنى المجازى ليست - فى هذا التصور - سوى تجاوز وانحراف عن الدلالة الوضعية التى تلازمها فى عرف الاستعمال.

ولقد كان فى موروثنا الفلسفى (الذى لم يكن موروثنا البلاغى بمنأى عنه) ما يدعم هذا التصور لمفهوم الاستعارة لدى البلاغيين، فلقد عرف أرسطو المجاز بأنه «نقل أمر يدل على شىء إلى شىء آخر»<sup>(٤)</sup> وقد أوضح ابن سينا مفهوم النقل بأنه «أن يكون أول الوضع والتواطؤ على معنى، وقد نقل عنه إلى معنى آخر من غير أن صار كأنه اسمه صيرورة لا يميز معها بين الأول والثانى»<sup>(٥)</sup>.

ولعل مما يلفت النظر أن تقييد النقل فى تعريف عبد القاهر السابق بكونه (غير لازم) لا يختلف من حيث الدلالة عما قيده به ابن سينا فى هذا النص (من غير أن صار كأنه اسمه . . .) فكلا القيدين يدل على أن الاستعارة فى هذا التصور لا تقوم بوظيفتها إلا إذا كان النقل فيها يمثل انحرافا دلاليا له جدته وطرافته بالنسبة لعرف الاستعمال، أما إذا تُدوول نقل الكلمة إلى المعنى الجديد وأصبح هذا النقل لازما بحيث تستوى نسبتها

(١) الوساطة/ ٤٢.

(٢) أسرار البلاغة ص ٢٠ - ٢١.

(٣) المثل السائر ص ١٤٢، وانظر: سر الفصاحة ص ٢٨ وكذا الجامع الكبير ص ٢٨.

(٤) انظر: د. عبد الرحمن بدوى/ فن الشعر لأرسطو ص ٥٨. النهضة المصرية سنة ١٩٥٣م.

(٥) السابق ص ١٩٢، وانظر: الشفا/ الشعر. تحقيق عبدالرحمن بدوى ص ٦٦. الدار المصرية للتأليف والترجمة سنة ١٩٦٦م.

إلى كلا المعنيين فإن استعمالها فيه حينئذ لا يكون استعارة بل حقيقة؛ وذلك لأن التداول يخلق جدتها، ويفقدها قيمتها الفنية التي هي رهن الإحساس بانحرافها.

بيد أن تقييد النقل بهذا القيد يدل - من ناحية أخرى - على أن الكلمة المستعارة لا تقوم بوظيفتها إلا في ضوء من تمثل علاقتها بمعناها الوضعي، فهذا المعنى لغلبة استعمال الكلمة فيه يظل ماثلاً إزاء الدلالة الاستعارية بوصفه الأصل الذي انحرفت عنه الكلمة من جهة، والذي لا تنحرف إلا لما له به علاقة من جهة أخرى، بل إن هذا المعنى الوضعي أو المنقول منه يظل - في هذا التصور - يناوش دلالة الكلمة المستعارة حتى يحسم السياق أو القرينة توجهها إلى معناها المجازي أو المنقول إليه، هذا ما يلفتنا إليه الزمخشري حيث يقول:

«الاستعارة إنما تطلق حيث يطوى المستعار له، ويجعل الكلام خلواً عنه صالحاً لأن يراد المنقول عنه والمنقول إليه لولا دلالة الحال أو فحوى الكلام»<sup>(١)</sup>.

أما مصطلح «الادعاء» الذي استخدمه عبد القاهر وألح عليه في «دلائل الإعجاز» فلا يكاد يختلف في نظرنا عن مصطلح النقل في الدلالة على ما نحن بصدده، أي في الدلالة على أن قوام الاستعارة هو ما نسميه «الانحراف الدلالي»، وكل ما هنالك من فرق هو أن الانحراف في ظل هذا المصطلح يتعلق بالمعنى لا باللفظ، أي لم تعد الاستعارة مجرد انحراف بالكلمة عن معناها الوضعي إلى معنى آخر، بل هي انحراف بمعنى الكلمة استهدافاً لإثبات معنى آخر به، فموضوع الاستعارة كما يقول عبد القاهر:

«أنك تثبت بها معنى لا يعرف السامع ذلك المعنى من اللفظ، ولكن يعرفه من معنى اللفظ - بيان هذا أنا نعلم أنك لا تقول: رأيت أسداً إلا وغرضك أن تثبت للرجل أنه مساو للأسد في شجاعته وجرأته وشدة بطشه وإقدامه... ثم تعلم أن السامع إذا عقل هذا المعنى لم يعقله من لفظ أسد، ولكن يعقله من معناه...»<sup>(٢)</sup>.

لقد استخدم عبد القاهر مصطلح «الادعاء» بدلاً من مصطلح «النقل» فيما يبدو لا لتغيير مفهوم الاستعارة القائم على فكرة الانحراف في نظره، بل لأنه كان يحس بقصور هذا المصطلح الأخير من جهة، وبأنه مظنة للبس في تصور مزية الاستعارة ومناطق القيمة الفنية لها من جهة أخرى:

(١) الكشف ج ١ ص ٣٩.

(٢) دلائل الإعجاز ص ٣٣١.



أما قصوره فلأنه لا ينطبق على كل ألوان الاستعارة؛ إذ هو لا يصدق على ما يسمى بالاستعارة المكنية التي يطوى فيها ذكر المشبه به ويكتفى بذكر بعض لوازمه، ففي بيت الحماسة القائل:

إذا هزه في عظم قرن تهللت نواجذ أفواه المنايا الضواحك

لا يمكننا أن نتصور نقلا في لفظتي النواجذ والأفواه، لأن ذلك - على حد تعبير عبد القاهر - «يوجب المحال، وهو أن يكون في المنايا شيء قد شبه بالنواجذ، وشيء قد شبه بالأفواه، فليس إلا أن نقول: إنه لما ادعى أن المنايا تسر وتستبشر إذا هو هز السيف، وجعلها لسرورها بذلك تضحك - أراد أن يبالغ في الأمر فجعلها في صورة من يضحك حتى تبدو نواجذه...»<sup>(١)</sup>.

وقد كان الوازع الديني وراء إلحاح عبد القاهر في هذا اللون من ألوان الاستعارة على مصطلح الادعاء، وذلك لأنه يستطيع عن طريقه توجيه المعنى في النماذج القرآنية التي ورد فيها هذا اللون متعلقا بالذات الإلهية، وهذا ما يصرح به في موطن آخر حيث يقرر أن الإصرار على تمثل النقل في الاستعارة في مثل قوله عز وجل: ﴿وَلْتَصْنَعْ عَلَيَّ عَيْنِي﴾ [طه] أو ﴿وَاصْنَعِ الْفُلْكَ بِأَعْيُنِنَا وَوَحِّينَا﴾ [هود: ٣٧] قد جر قوما إلى التشبيه والحمل على الظاهر، وارتكاب ما يقدح في التوحيد<sup>(٢)</sup>.

وأما كون مصطلح النقل مظنة للبس في تصور عبد القاهر، فذلك لأنه قد يوهم بأن مزية الاستعارة تتعلق باللفظ فحسب، مما لا يتفق ونظرته للنظم ورأيه في قضية الإعجاز، ومن هنا لجأ إلى مصطلح الادعاء كي يثبت أن اللفظ في حد ذاته ليس هو مناط المزية في الاستعارة لأنه «لا يستعار اللفظ مجردا عن المعنى، ولكن يستعار المعنى ثم اللفظ يكون تبع المعنى»<sup>(٣)</sup>، ومقتضى ذلك أن متعلق المزية في الاستعارة هو المعنى، أو لنقل: إن الانحراف الذي يعنيه عبد القاهر بهذا المصطلح ليس مجرد تبديل في السطح الخارجي للتعبير الاستعاري بل هو بالدرجة الأولى تبديل أو انحراف في دلالة ذلك التعبير.

ولعل مما يدعم ذلك أن مصطلح الادعاء لدى عبد القاهر قد ورد في سياق رده على من أسماهم «أنصار اللفظ»، هؤلاء الذين كان مما احتجوا به أنه لو لم يكن للفظ

(١) دلائل الإعجاز ص ٣٣٥.

(٢) أسرار البلاغة ص ٣٦.

(٣) انظر: دلائل الإعجاز ص ٣٤٠.

مزية ما كان للمفسرّ الفضل والمزية على التفسير، فلقد كان تطبيق مدلول الادعاء على الاستعارة أحد الأدلة التي ساقها عبد القاهر كى ينفى تلك الحجة، ثم يصرح فى النهاية بأنه «إنما كان للمفسرّ فيما نحن فيه الفضل والمزية على التفسير من حيث كانت الدلالة فى المفسرّ دلالة معنى على معنى، وفى التفسير دلالة لفظ على معنى، وكان من المركز فى الطبايع والراسخ فى غرائز العقول أنه متى أريد الدلالة على معنى فترك أن يصرح به ويذكر باللفظ الذى هو له فى اللغة، وعمد إلى معنى آخر فأشير به إليه وجعل دليلا عليه، كان للكلام بذلك حسن ومزية»<sup>(١)</sup>.

وعبارات عبد القاهر فى هذا النص واضحة فى أن الانحراف هو سمة الدلالة الاستعارية فى ضوء مصطلح الادعاء كما كان سمة لها مع مصطلح النقل، أو لنقل -بعبارة أخرى - : إن مفهوم الاستعارة لدى عبد القاهر يتغير فى «دلائل الإعجاز» عنه فى «أسرار البلاغة»، وبناء على ذلك فإن ما لاحظته السكاكى وتابعه فيه بعض المعاصرين<sup>(٢)</sup> من اضطراب عبد القاهر فى فهمها، وعدّها تارة مجازا لغويا بناء على النقل، وتارة أخرى مجازا عقليا بناء على الدعوى - أقول تلك الملاحظة لا مبرر لها فى فكر عبد القاهر؛ فاستخدامه لمصطلح الادعاء إنما كان لما قدمناه من أسباب لا لاختلاف نظرتة إلى جهة التجوز فى الاستعارة؛ فالنشاط الاستعارى فى ضوء هذا المصطلح ليس - فى نظر عبد القاهر - ضربا من المجاز العقلى الذى سنحدد ملامحه لديه بعد قليل، ذلك أن ادعاء المعنى أو إثباته لما ليس له إنما يتبعه بالضرورة انحراف فى علاقته بالكلمة الدالة عليه فى عرف اللغة، وهذا هو ما يصرح به عبد القاهر نفسه حيث يفترض تساؤلا مؤداه: لم لا يكون طريق المجاز كله العقل، وذلك أنا لا نجري - فى الاستعارة - اسم الأسد على المشبه بالأسد حتى ندعى له الأسدية؟. ثم يجيب عن هذا التساؤل قائلا:

«إن تجوزك هذا الذى طريقه العقل يفضى بك إلى أن تجرى الاسم على شىء لم يوضع له فى اللغة على كل حال، فتجوز بالاسم على الجملة الشىء الذى وضع له فمن ها هنا جعلنا للغة طريقا فيه...»<sup>(٣)</sup>.

والنساؤل الذى يطرح نفسه علينا الآن هو: ماغرض الاستعارة؟ وما القيمة الفنية لانحراف دلالتها عليه فى هذا التصور؟

(١) السابق ص ٣٢٣ - ٣٤١.

(٢) انظر: مفتاح العلوم ص ١٥٧، وكذا د. أحمد مطلوب. البلاغة عند السكاكى ص ٢٢٧ مكتبة نهضة بغداد سنة ١٩٦٤م، د. شوقى ضيف. البلاغة تطور وتاريخ ص ١٩٣.

(٣) انظر: أسرار البلاغة ص ٣٣٨ - ٣٣٩.

نستطيع أن نحدد غرض الاستعارة في ضوء طبيعة العلاقة التي تمثلها أو شرطها البلاغيون بين المستعار له والمستعار منه، فمع أن وجود العلاقة هو شرط ضروري - في نظرهم - للصور المجازية بعامة فإن الاستعارة تتميز من بين تلك الصور بأن العلاقة فيها هي المشابهة بين الطرفين، فتلك العلاقة في نظر البلاغيين هي التي تبرز نقل اللفظة المستعارة (أو ادعاء معناها) للمستعار له<sup>(١)</sup>. وقد اقترن بتلك النظرة لديهم الاعتقاد في أن التشبيه هو أصل المعنى أو الغرض في كل استعارة، أى أنها صورة محولة عنه، ومن هنا كان تعريفها لدى عبد القاهر بأنها «أن تريد تشبيه الشيء بالشيء فتدع أن تفصح بالتشبيه وتظهره، وتجيء إلى اسم المشبه به فتعيره المشبه وتجره عليه...»<sup>(٢)</sup> وكان تعريفها لدى السكاكي بأنها:

«أن تذكر أحد طرفي التشبيه وتريد به الطرف الآخر مدعياً دخول المشبه في جنس المشبه به»<sup>(٣)</sup>.

ولعل من الجدير بالإشارة إليه في هذا المقام أنه على أساس تلك النظرة التي تؤمن بأن التشبيه هو أصل المعنى في كل استعارة كان إخراج عبد القاهر للاستعارة من دائرة «التخييل»، وقد استند هذا الرأي لديه - فيما يبدو - على أساسين:

أولهما: أن التشبيه هو أحد الأغراض أو المعاني العقلية التي سبق أن رأينا أنها تشابه - في نظر هؤلاء - مع المعاني التصديقية المنطقية.

ثانيهما: التقابل الذي يراه عبد القاهر بين المعاني العقلية والمعاني التخيلية، فالأولى هي المعاني الصادقة التي «تجرى مجرى الأدلة التي يستنبطها العقلاء والفوائد التي يثيرها الحكماء»<sup>(٤)</sup>، أما الثانية فهي ضرب من الإيهام الكاذب أو القياس الخادع، فالمعنى في قول أبي تمام:

لا تنكرى عطل الكريم من الغنى فالسيل حرب للمكان العالي

هو معنى تخيلي، لأن الشاعر قد قاس تجرد الكريم - لعلو همته ومكانته - عن الغنى على تجرد المكان العالي عن السيل، وأثبت للأول حكم الثاني دون أن يكون هناك اشتراك في علة الحكم، فهو - إذن - «قياس تخييل وإيهام لا تحصيل وإحكام».

(١) انظر: السابق ص ٢٨٦، مفتاح العلوم ص ١٦٤، الجامع الكبير ص ٦٨ وكذا المستصفي ص ٢٦٨،

وأصول السرخسي ج ١ ص ١٧٨ تحقيق أبو الوفا الأفغاني دار الكتاب العربي سنة ١٣٧٢ هـ.

(٢) دلائل الإعجاز ص ٥٣. (٣) مفتاح العلوم ص ٢١٣.

(٤) أسرار البلاغة ص ٢١٣.

فى ضوء هذين الأساسين كان لا بد من نسبة الاستعارة - لدى عبد القاهر - إلى المعنى العقلى لا التخيلى، فأساس المعنى الاستعارى هو التشبيه، وذلك أن المستعير - على حد تمييزه لهذا رأى - لا يقصد «إلى إثبات معنى اللفظة المستعارة، وإنما يعمد إلى إثبات شبه هناك فلا يكون مخبره على خلاف خبره، وكيف يعرض الشك فى أن لا مدخل للاستعارة فى هذا الفن، وهى كثيرة فى التنزيل على ما لا يخفى؟» (١).

والعبارة الأخيرة فى هذا النص تشى بأن الوازع الدينى كان هو أساس تلك النظرة لدى عبد القاهر، فكأنه قد أحس بالحرج بوصفه أحد المتكلمين الأشاعرة من عد الاستعارة - وهى كثيرة فى التنزيل - من قبيل التخيل الذى يقترن فى نظره بالإيهام، والكذب والمخادعة فهو فى تلك النظرة كما يقول باحث معاصر:

«... أبعد ما يكون عن صفة البليغ، وأقرب ما يكون إلى صفة المتكلم، فهو مع النظرة المنطقية إلى العمل حريص كل الحرص على أن ينظر إلى المعانى من جهة الصدق والكذب لا من جهة حسن الصورة» (٢).

والأمر الذى يلفت الانتباه أن تركيز عبد القاهر فى إطار تلك النظرة السابقة إنما كان على أصل الاستعارة لا على قيمتها الفنية، فغايته فى تلك النظرة لا تكاد تتجاوز إثبات صدق المعنى الاستعارى عن طريق بيان ارتداده إلى التشبيه، فالتشبيه وإن كان قياساً كما صرح عبد القاهر فى أكثر من موطن فإنه ليس قياس تخيل وإيهام، بل هو قياس عقلى صحيح، لأن المرء - على حد تعبيره - «لا يقدر على أن يحدث مشابهة ليس لها أصل فى العقل» (٣)، ومقتضى ذلك أن إثبات الشبه بين طرفى الاستعارة هو إثبات لمعنى عقلى صادق. وهذا ما يلفتنا إليه عبد القاهر بقوله:

«وجملة الحديث الذى أريده بالتخيل هنا هو ما يثبت فيه الشاعر أمراً غير ثابت أصلاً، ويدعى دعوى لا طريق إلى تحصيلها، ويقول قولاً يخدع فيه نفسه، ويرى ما لا ترى، أما الاستعارة فإن سبيلها سبيل الكلام المحذوف فى أنك إذا رجعت إلى أصله وجدت قائله وهو يثبت أمراً عقلياً صحيحاً...» (٤).

على أن هذه النظرة الكلامية التى تشى بنفور عبد القاهر من التخيل لم تدم لديه طويلاً، ذلك أنه قد نظر إليه فى مواطن أخرى لا باعتباره قريباً للإيهام والخداع ومقابلاً

(١) السابق ص ٢٢٢.

(٢) د. شكرى عياد. كتاب أرسططاليس فى الشعر ص ٢٥٩ دار الكتاب العربى للطباعة والنشر سنة ١٩٦٧م.

(٣) أسرار البلاغة ص ١٢١ وانظر ص ١٤، ٢٧٦.

(٤) السابق ص ٢٢٣.

للصدق والحقيقة، بل باعتباره أداة لتمثيل المعانى وتقديمها فى صور فنية مؤثرة إلى المتلقى، والذى يعنينا أنه قد صرح فى إطار تلك النظرة (فيما يشبه أن يكون نقضا لرأيه الاول) بأن للتخييل دوره فى القيمة الفنية لبعض الاستعارات، يتجلى ذلك فى مثل قوله تعليقا على التعبير الاستعارى فى قول الشاعر:

إن السحاب لتستحى إذا نظرت إلى نذاك فقاسته بما فيها

«... يوهمك بقوله: «إن السحاب لتستحى» أن السحاب حى يعرف ويعقل، وأنه يقيس فيضه بفيض كف الممدوح فيخزى ويخجل، فالاحتفال والصنعة فى التصويرات التى تروق السامعين وتروعههم، والتخييلات التى تهز الممدوحين وتحركهم، وتفعّل فعلا شبيها بما يقع فى نفس الناظر إلى التصاوير التى يشكلها الحدائق بالتخطيط والنقش، أو بالنحت والنقر، فكما أن تلك تعجب وتخلب، وتروق وتونق... كذلك حكم الشعر فيما يصنعه من الصور ويشكله من البدع، ويوقعه فى النفوس من المعانى التى يتوهم بها الجامد الصامت فى صورة الحى الناطق، والموات الأخرس فى قضية الفصيح العرب...»<sup>(١)</sup>.

فالتخييل هنا هو السر فى بلاغة الاستعارة وعمق تأثيرها الفنى فى نظر عبدالقاهر، ومغزى ذلك أننا هنا إزاء نظرة فنية تختلف عن النظرة الكلامية السابقة التى يقيس فيها التخييل بمعيار الصدق والكذب، وكأن عبد القاهر هنا كان على وعى بما قرره ابن سينا قبله حيث يقول عن المخيالات:

«هى قضايا تقال قولاً... وتؤثر فى النفس تأثيراً عجبياً من قبض وبسط... وربما زاد تأثيراً على التصديق، وربما لم يكن معه تصديق»<sup>(٢)</sup>.

والذى يلفت الانتباه فى تلك النظرة الفنية إلى التخييل لدى عبد القاهر أمران:

أولاً: أن تركيزه فى تلك النظرة كان على الوظيفة الفنية للصورة الاستعارية، لا على أصل المعنى أو الغرض فيها، فالاستعارة بما تحفل به صورتها من تشخيص للجمادات أو تجسيد حسى للمعنويات إنما تستثير خيال المتلقين وتهز وجداناتهم،

(١) السابق ص ٢٧٧ - ٢٧٨ وانظر ص ٢٥٨.

(٢) ابن سينا/ الإشارات والتنبهات ص ٤١٢ - ٤١٣. وهى نظرة تتشابه إلى حد كبير مع ما يقرره رتشاردز فى كتابه «العلم والشعر» حيث يقول: «لا شك أن القضايا سواء أكانت صادقة أم كاذبة تؤثر فى مواقفنا وأفعالنا دائماً، بل إنها إلى حد بعيد توجه حياتنا العملية اليومية، والقضايا الصادقة بعامة أجدى علينا من القضايا الكاذبة، ومع ذلك فنحن لا ننظم انفعالاتنا ومواقفنا حسب القضايا الصادقة وحدها...» انظر: رتشاردز/ العلم والشعر. ترجمة د. مصطفى بدوى ص ٧١.

وتجذبهم إليها فى لحظات من المتعة الفنية التى هى أشبه بما يجده المتأمل فى التصاوير والفنون التشكيلية الساحرة.

ثانياً: أنه حين نظر تلك النظرة الفنية فى صور التخيل قد ابتعد نهائياً عن الاستشهاد بنماذج من القرآن أو الحديث النبوى<sup>(١)</sup>، وهو مسلك يشعر بأن التخيل فى نظره لا دخل له إلا فى الوظيفة الفنية للاستعارات الشعرية فحسب، أما الاستعارات فى القرآن الكريم وأحاديث الرسول ﷺ فلا تؤدى وظيفتها الفنية عن طريق التخيل، إذ هى دائماً منبع الحق ومعدن الصدق، ومغزى ذلك أن التخيل حتى فى تلك النظرة الفنية لدى عبد القاهر مازال مرادفاً للإيهام والمخادعة، وليس فى التزام الصورة الاستعارية - فى القرآن أو الحديث - بالصدق وابتعادها عن وسائل التخيل ما يغض من قيمتها فى نظر عبد القاهر، وهذا ما يقرره حيث يصرح بعد عرضه لنماذج من تلك الاستعارات بأنه:

«إذا كان هذا كذلك بان منه أن لك مع لزوم الصدق والثبوت على محض الحق الميدان الفسيح والمجال الواسع»<sup>(٢)</sup>.

ولعلنا نستطيع بناء على ما تقدم من نصوص أن نقرر أن التخيل فى نظر عبد القاهر لا دخل له فى الاستعارات القرآنية أو فى الحديث النبوى سواء من حيث أصل المعنى فيها، أم من حيث وظيفتها وتأثيرها الفنى فى المتلقى، أما الاستعارات الشعرية فمع أن أصل المعنى فيها هو التشبيه الذى هو الأصل فى كل استعارة والذى يخرج عن حيز التخيل فإن الصور فى تلك الاستعارات كثيراً ما تتجاوز هذا الأصل فتحور فيه وتضيف إليه من وسائل التخيل والإيهام ما يكسبها فعاليتها وتأثيرها الفنى لدى المتلقى، وهذا ما يلفتنا إليه عبد القاهر حيث يقول فى تعليقه على بعض الاستعارات فى أبيات أوردها من الشعر:

«فهذا كله فى أصله ومغزاه وحقيقة معناه تشبيه، ولكن كنى لك عنه، وخودعت فيه، وأتيت به من طريق الخلافة فى مسلك السحر ومذهب التخيل، فصار لذلك غريب الشكل، منبع الجانب، لا يدين لكل أحد»<sup>(٣)</sup>.

بقى أن نشير إلى أن نظرة عبد القاهر ومن تابعه من البلاغيين إلى الاستعارة باعتبارها انحرافاً عن التشبيه لم تثمر - سواء على مستوى النظرية أم على مستوى التحليل - رؤية نافذة لفعالية الاستعارة ووظيفتها الحيوية فى تشكيل المعنى وإبداع

(١) انظر: أسرار البلاغة ص ٢٢٤ - ٢٧٩.

(٢) السابق ص ٢٢٣.

(٣) انظر: السابق ص ٢٧٨.

الدلالة، فعلى الرغم من تصريح هؤلاء بأن المجاز أبلغ من الحقيقة وأن فى الاستعارة من المزايا والخصوصيات ما نفتقده لو ضحينا بها وعدنا إلى أصلها التشبيهي - أقول: على الرغم من هذا التصريح فإن الدلالة الاستعارية فى نظرهم لم تكن دلالة متفردة؛ إذ إن تلك المزايا والخصوصيات لا تعدو أن تكون المبالغة أو التأكيد فى إثبات الغرض التشبيهي أو «أصل المعنى».

لقد فرق عبد القاهر بين صورتين من الاستعارة: إحداها الاستعارة المفيدة، والأخرى الاستعارة غير المفيدة، وكان الفارق بينهما فى نظره هو أننا فى الأولى نحصل على فائدة أو معنى من المعانى لا تحققه الثانية، فإذا ما أخذ فى تحليل تلك الفائدة وهذا المعنى وجدنا أنهما ينحصران لديه فى تلك المبالغة التى تضيفها الاستعارة إلى التشبيه، فإذا ما قلت: «رأيت أسدا» وأنت تعنى رجلا «فقد استعرت اسم الأسد للرجل، ومعلوم أنك أفدت بهذه الاستعارة ما لولاها لم يحصل لك، وهو المبالغة فى وصف المقصود بالشجاعة، وإيقاعه منك صورة الأسد فى بطشه وإقدامه، وبأسه وشدته، وسائر المعانى المركوزة فى طبيعته مما يعود إلى الجراءة»<sup>(١)</sup>.

وعبارات عبد القاهر فى هذا النص قاطعة فى أن المعنى الاستعارى هو بعينه (إذا استثنينا المبالغة) معنى التشبيه، فهو فيهما إثبات للتشابه القائم على المقارنة بين طرفين، غير أن التشابه بين الطرفين قد بلغ درجة من القوة بحيث أمكن فى ظلها نقل اللفظ أو ادعاء المعنى من طرف لآخر، فالاستعارة لا تدل فحسب على مجرد التشبيه الذى يراد فيه إلحاق ناقص بزائد، بل هى تفيد أن التشابه بين المستعار والمستعار له قد بلغ حد الاتحاد أو المماثلة التامة، وهى فى إفادتها ذلك بمثابة الدعوى بيينة - هذا ما يقره السكاكى حيث يقول:

«والسبب فى أن الاستعارة أقوى من التصريح بالتشبيه أمران: أحدهما أن فى التصريح بالتشبيه اعترافا بكون المشبه به أكمل من المشبه فى وجه الشبه، والثانى أن فى ترك التصريح بالتشبيه إلى الاستعارة التى هى مجاز مخصوص الفائدة التى سمعت فى المجاز أنفا من دعوى الشئ بيينة»<sup>(٢)</sup>.

المبالغة فى هذا التصور - إذن - هى الإضافة الدلالية أو «المعنى الفنى» الذى كانت من أجله المزية للاستعارة على التشبيه، ومغزى ذلك أن التعبير الاستعارى ليس خلقا أو إبداعا لمعنى خاص، بل هو إبلاغ مؤثر لمعنى ثابت مقرر، فالاستعارة هى صورة

(١) انظر: السابق ص ٢٢ - ٢٣، وكذا ص ١٩٣.

(٢) مفتاح العلوم ص ١٧٤.

خاصة من التشبيه، ومزيتها هى فى كونها درجة عليا من درجات إثباته، وهذا ما يلفتنا إليه عبد القاهر الجرجانى فى أكثر من موطن من دلائل الإعجاز حيث يصرح بأن مزية الاستعارة ليست فى «أنفس المعانى التى يقصد المتكلم بخبره إليها ولكن فى طريق إثباته لها»<sup>(١)</sup>.

ونستطيع القول بناء على ما تقدم من نصوص: إن نظرة هؤلاء البلاغيين إلى الاستعارة (فى ظل مفهوم الانحراف) كانت فى عمومها نظرة قاصرة عن إدراك فعاليتها وقدرتها على تشكيل المعنى وإبداعه، وهى بذلك تختلف اختلافا جوهريا عن تلك النظرة المعاصرة التى ترى أننا مع كل استعارة أصيلة لا نكون إزاء معنى حقيقى ومعنى مجازى هو ترجمة للأول، بل نكون إزاء معنى جديد نابع من تفاعل السياقات القديمة لكل طرف من طرفى الاستعارة داخل السياق الجديد الذى وضعت فيه<sup>(٢)</sup>.

\*\*\*

### (ب) التمثيل:

الصورة الثانية من صور الانحراف هى التمثيل، فعلى الرغم من تقارب المادة المعجمية<sup>(٣)</sup> بين مصطلحي «التمثيل» و «التشبيه» فإن معظم البلاغيين قد فرقوا بينهما باعتبار أن التمثيل لا يتوقف كما يتوقف التشبيه المجرد على إدراك العلاقات بين الأشياء فى ظاهرها الحسى، بل هو ينفرد دونه بالنفاذ إلى بواطن الأشياء وإدراك دلالاتها المستكنة وعلاقتها الخفية البعيدة عن مجال الإلف ومدارك الحس، فالتمثيل هو صورة خاصة من التشبيه، وتلك الخصوصية هى ما عاها عبد القاهر حيث صرح بأن: «كل تمثيل تشبيه وليس كل تشبيه تمثيلا»<sup>(٤)</sup>، هذه الخصوصية تتمثل فى تمايز الدلالة فى التمثيل عنها فى التشبيه، فهى فى التشبيه (فى صورته المجردة) دلالة لفظ على معنى، أما فى التمثيل فهى دلالة منحرفة أو دلالة معنى على معنى.

وكما كان لمصطلحي «النقل» و «الادعاء» دلالتهم على انحراف الصورة الاستعارية فى نظر البلاغيين فإن لمصطلح «التأول» الذى اصطعنه وألح عليه عبد القاهر

(١) انظر: دلائل الإعجاز ص ٥٦، ٣٤٣.

(٢) انظر: د. جابر عصفور/ الصورة الفنية فى التراث النقدى والبلاغى ص ٢٨٢ ود. مصطفى ناصف/ نظرية المعنى فى النقد العربى ص ٨٦.

(٣) جاء فى هاتين المادتين: مثله به شبهه، وتمثل به: تشبه به، ومثل الشيء بالشيء سوى به، وتقول: ليس فلان من نظرائى ولا من أشباهى ولا من أمثالى. انظر: أساس البلاغة ص ٤٢٠، الفاظ الأشباه والنظائر: عبد الرحمن الهمذاني/ تحقيق د. البدرأوى زهران ص ١١٠. سنة ١٩٨٠م. وجدير بالذكر أنه على هذا الأساس كانت تسوية ابن الأثير بين المصطلحين فيما بعد. انظر المثل السائر ص ١٥٠.

(٤) أسرار البلاغة ص ٧٠.



فى تحليل الصورة التمثيلية دلالة على انحرافها فى نظره، وهو ما سار عليه معظم البلاغيين بعده كما سنرى بعد قليل - يقول عبد القاهر فى التفرقة بين التشبيه والتمثيل: «اعلم أن الشئين إذا شبه أحدهما بالآخر كان ذلك على ضربين: أحدهما أن يكون من جهة أمر بين لا يحتاج فيه إلى تأول، والآخر أن يكون الشبه محصلاً بضرب من التأول، نحو أن يشبه الشيء إذا استدار بالكرة فى وجه وبالخلقة فى وجه آخر... وكذلك كل تشبيه جمع بين شئين فيما يدخل تحت الحواس نحو تشبيهك صوت بعض الأشياء بصوت غيره... وهكذا التشبيه من جهة الغريزة والطباع كتشبيه الرجل بالأسد فى الشجاعة والذئب فى المكر... ومثال الثانى وهو الشبه الذى يحصل بضرب من التأول كقولك هذه حجة كالشمس فى الظهور، وقد شبهت الحجة بالشمس من جهة ظهورها كما شبهت فيما مضى الشيء بالشيء من جهة ما أردت من لون أو صورة أو غيرهما إلا أن هذا الشبه لا يتم لك إلا بتأول...» (١).

فبعد القاهر فى هذا النص يفرق بين هذين الضربين من التشبيه بأن الثانى منهما (وهو ما أسماه التمثيل فيما بعد) يختص بأنه سواء فى إبداعه لدى الشاعر أم فى إدراكه لدى المتلقى لا يقوم إلا على التأول، فدلالة الضرب الأول على التشبيه هى دلالة صريحة؛ لأن مردها إما المشابهات الظاهرة بين الأشياء التى ألفها المرء لوقوعها تحت مدارك حسه، وإما الدلالات المعنوية القرية التى يرجع قربها إلى كونها من الغرائز والطباع من جهة وإلى كثرة استخدام الكلم فيها - فى العرف اللغوى - من جهة أخرى، وكل هذا مما يجعل إدراك التشبيه فى هذا الضرب أمراً يسيراً لا يحتاج إلى تأمل أو «تأول»، فتمثل الدلالة فى تشبيه الخد بالورد، أو الشيء المستدير بالكرة، أو الرجل بالأسد، أو ما إلى ذلك إنما هو أمر يتحقق للمرء بمجرد النظر فى تلك التشبيهات، ومن هنا كانت تسميته لهذا الضرب من التشبيه بالحقيقى تارة، وبالظاهر تارة ثانية، وبالصريح تارة ثالثة، فكلها مصطلحات تدل على أن تحصيل الدلالة فى نماذج هذا الضرب إنما هو أمر تلقائى أو «بيديه السماع» (٢) على حد تعبيره.

أما الدلالة فى الضرب الثانى من التشبيه فليست دلالة ظاهرة، لأن ميدانه ليس المشابهات الواضحة التى يقرب مأخذها، ويسهل الوقوع عليها، بل المشابهات الخفية التى يختص بإدراكها الشاعر أو الأديب بما له من حس مرهف ونظر ثاقب يواتيانه فى استكناه أغوار الأشياء من حوله، واكتشاف العلاقات الحميمية بينها، وبناء على ذلك فإن إدراك

(١) السابق ص ٦٦ - ٦٧.

(٢) انظر السابق: صفحات ٦٩، ٧٤، ٧٥، ٨١، ٩٨، ١٢١.

التشابه فى نماذج هذا الضرب لا يتوقف على مجرد المعرفة بالدلالات الظاهرة للالفاظ، بل هو يحتاج إلى تأمل ومعاودة نظر يستطيع عن طريقهما إدراك تلك المرامي والدلالات البعيدة، فتشبيه الحجة بالشمس فى الظهور هو تشبيه تمثيلى فى نظر عبد القاهر لحاجته إلى مثل هذا التأمل، وذلك لأن الظهور ليس صفة حسية فى كلا الطرفين كالحمرة فى كل من الخد والورد مثلاً، كما أنه ليس إحدى الدلالات الطبيعية أو الغريزية التى لازمتها فى عرف الاستعمال، ومن ثم فإن إدراك الدلالة فى هذا التشبيه لا يقوم إلا على إنعام النظر أو «التأول» الذى يكتشف أن التشبيه قد بنى على أساس أن الشبهة التى تمنع ظهور الحجة فى مجال مدركات العقل هى كالحجاب الذى يمنع ظهور الأشياء فى مجال مدركات الحس.

لمصطلح التأول - إذن - دلالة على أن التمثيل فى نظر عبد القاهر هو صورة من الصور التى تؤدى وظيفتها الفنية عن طريق الانحراف الدلالى، فالإدراك التأولى هو إدراك لا يكتفى بظاهر العبارة، بل يتجاوزه إلى ما ينحرف عنه أو يؤول إليه من معان وأغراض، فتأولت الشئ يعنى كما يصرح عبد القاهر:

«أنك تطلبت ما يؤول إليه من الحقيقة أو الوضع الذى يؤول إليه من العقل، لأن أولت وتأولت: فعلت وتفعلت من آل الأمر إلى كذا إذا انتهى إليه، والمأل: المرجع»<sup>(١)</sup>.  
وإشارة عبد القاهر فى هذا النص إلى أن المؤول إليه هو الحقيقة أو الوضع تدل دلالة صريحة على أن الصورة التمثيلية هى إحدى صور المجاز فى نظره.

هذه التفرقة التى نجدها لدى عبد القاهر بين التشبيه الحقيقى والتشبيه التمثيلى القائم على التأول تذكرنا بتفرقة الأصوليين بين مصطلحي «الظاهر والمؤول» فالظاهر - فى نظرهم - هو ما لا يتطرق إليه الاحتمال، أو هو ما دل دلالة واضحة إما بالوضع وإما بعرف الاستعمال، أما المؤول فهو ما تحتاج دلالاته إلى تأويل، والتأويل هو «احتمال يعضده دليل يصير به أغلب على الظن من المعنى الذى يدل عليه الظاهر، ويوشك أن يكون كل تأويل صرفاً للفظ عن الحقيقة إلى المجاز»<sup>(٢)</sup>.

وإذا كان التأول هو قوام الصورة التمثيلية لدى عبد القاهر فمن الطبيعى أن تتفاوت نماذجها فى مراتب الفنية - فى نظره - بتفاوت حظها منه، وهذا ما يلفتنا إليه عبد القاهر حيث يقرر أن من تلك النماذج «ما يقرب مأخذه، ويسهل الوصول إليه، ويعطى المقادة طوعاً، حتى إنه يكاد يداخل الضرب الأول الذى ليس من التأول فى

(١) السابق ص ٧٤.

(٢) انظر: شروح مختصر المنتهى الاصولى ج ٢ ص ١٦٨، المستصفى ص ٢٨٢.

شيء... ومنه ما يحتاج فيه إلى قدر من التأمل، ومنه ما يدق ويغمض حتى يحتاج في استخراجها إلى فضل روية ولطف فكرة...»<sup>(١)</sup>.

فهذه التدريج التصاعدي لمراتب التمثيل يدل على أن القيمة الفنية لصوره لا تبلغ ذروتها - في نظر عبد القاهر - إلا إذا دق مسلك المشابهة بين الطرفين وقويت حاجتها إلى الروية والنظر، بحيث لا يستطيع إدراكها إلا من أوتى طاقات وقدرات عقلية خاصة تسعفه في التأمل وتعينه على الإدراك، ولعله من أجل ذلك كانت تسمية التمثيل لدى عبد القاهر - في أكثر من موطن - بالتشبيه العقلي<sup>(٢)</sup> تمييزاً له عن التشبيه المجرد الذي يسهل إدراكه لارتباط التشابه فيه بمدارك الحس.

من هذا المنطلق كان إعجاب عبد القاهر بما يمكن أن نسميه «الصورة التمثيلية المركبة» تلك التي لا تكون المقارنة فيها بين طرفين مفردين، بل بين طرفين تتسع دائرة كل منهما وتتعدد متعلقاته بحيث لا يستطيع إدراك التشابه بينهما إلا في ضوء نظرة شمولية مستقصية، يتجلى ذلك في إعجابه بالصورة القرآنية ﴿مَثَلُ الَّذِينَ حَمَلُوا الثَّوْرَةَ ثُمَّ لَمْ يَحْمِلُوهَا كَمَثَلِ الْحِمَارِ يَحْمِلُ أَسْفَارًا﴾ [الجمعة: ٥] وذلك لأن الشبه في تلك الصورة على حد تعبيره:

«متزع من عدة أمور يجمع بعضها إلى بعض، ثم يستخرج من مجموعها الشبه، فيكون سبيله سبيل الشيثين يمزج أحدهما بالآخر، حتى تحدث صورة غير ما كان لهما في حال الأفراد لا سبيل الشيثين يجمع بينهما وتحفظ صورتها»<sup>(٣)</sup>.

لقد كان إعجاب عبد القاهر بتلك الصورة القرآنية وما يجرى على سنتها من الشعر والنثر يرجع إلى إحساسه بأن الحاجة إلى التأمل تزداد حدتها في إدراك التشابه في مثل تلك الصورة، فتشبيه اليهود بالحمار ليس في مجرد معنى البلادة الذي هو من «معنى الطبع والغريزة»، كما أنه ليس في مجرد حمل الحمار منعزلاً عما تعلق به من كون المحمول أسفارا، ومن ثم تكون الحاجة إلى النظرة المتأملية التي تحيط بأجزاء تلك الصورة، كي تدرك ما بينها من تفاعل في تشكيل الشبه المراد.

إن مغزى هذا الإعجاب هو أن القيمة الفنية للتمثيل في نظر عبد القاهر ترتبط ارتباطاً وثيقاً بمدى الإحساس ببعده مرماء، وبمدى الجهد المبذول في تحصيل الشبه بين طرفيه، وهذا ما يصرح به حيث يقول:

«وعلى الجملة فينبغي أن تعلم أن المثل الحقيقي والتشبيه الذي هو الأولى بأن يسمى تمثيلاً لبعده عن التشبيه الظاهر الصريح ما تجده لا يحصل لك إلا من جملة من

(١) أسرار البلاغة ص ٦٨

(٢) انظر. السابق صفحات: ٨١، ١١٩، ١٩١، ١٩٦.

(٣) السابق ص ٧٥ - ٧٦.

الكلام أو جملتين أو أكثر، حتى إن التشبيه كلما كان أوغل في كونه عقليا محضا كانت الحاجة إلى الجملة أكثر...» (١).

فى ظل هذا الإعجاب بالصورة التمثيلية المركبة كانت نظرات الزمخشري فى نماذجها القرآنية، فهو يقرر - كما قرر عبد القاهر من قبل - أن العناصر التعبيرية فى تلك الصور لا تؤدى كل منها وظيفتها منعزلة عن جاراتها، بل إن دلالاتها تتلاقى وتتآزر مكونة كلاً دلاليا واحدا متلاحم الأجزاء لا يمكن رده إلى أى منها منعزلا عن غيره من باقى العناصر؛ فإذا كنا نستطيع فى قول امرئ القيس:

كسأن قلوب الطير رطبا وياسا لدى وكرها العناب والحشف البالى

أن نحصل على تشبيه الرطب - مفردا - بالعناب، واليابس بالحشف البالى فإننا لا نستطيع أن نفعل مثل ذلك فى مثل قوله عز وجل: ﴿أَوْ كَصَيْبٍ مِّنَ السَّمَاءِ فِيهِ ظُلُمَاتٌ وَرَعْدٌ وَبَرْقٌ﴾ [البقرة: ١٩]، إذ هو - كما يصرح الزمخشري:

«من التمثيلات المركبة دون المفرقة، لا يتكلف لواحد واحد شىء يقدر شبهه به، وهو القول الفحل والمذهب الجزل، بيانه أن العرب تأخذ أشياء فرادى معزولا بعضها من بعض لم يأخذ هذا بحجزة ذاك فتشبهها بنظائرها كما فعل امرؤ القيس وجاء فى القرآن، وتشبه كيفية حاصلة من مجموع أشياء قد تضامت وتلاصقت حتى عادت شيئا واحدا بأخرى مثلها...» (٢).

ولعل مما يلفت النظر فى هذا النص هو عبارة «التمثيلات المركبة دون المفرقة»، فهى تدل صراحة على أن التمثيل فى نظر الزمخشري غير مقصور على التشبيهات المركبة، بل قد يكون فى المفرقة أيضا، وهو فى هذا وفى إشارات بالاولى منهما لا يختلف عن عبد القاهر.

على أن الزمخشري فى تحليله لتلك الصور التمثيلية لم يقتصر على استخدام مصطلح التمثيل، بل إنه تارة يستخدم هذا المصطلح كما فى النص السابق، وتارة أخرى يستخدم مصطلح التشبيه فحسب كما فى مواطن أخرى كثيرة (٣). وهو مسلك يرتبط ارتباطا وثيقا بما صرح به عند تناوله لأول تمثيل عرض له حيث قال: «المثل فى أصل

(١) السابق ص ٨١.

(٢) الكشاف ج ١ ص ٤٠.

(٣) انظر على سبيل المثال: السابق ج ٢ ص ٣٩٢، ص ١٨٧، ج ٤ ص ٦٧، ص ٩٦.

كلامهم بمعنى المثل، وهو النظير، يقال مثل ومثل ومثيل كشبه وشبه وشبيه<sup>(١)</sup> - هذا المسلك يضعنا إزاء تساؤل مؤداه: ألم يكن الزمخشري يفرق بين هذين المصطلحين كما فرق بينهما عبد القاهر؟

إن الإجابة عن هذا التساؤل بالإيجاب هي ما قررها وحاول تبريرها باحث معاصر، وذلك حيث يقول بعد استعراض نماذج من نظرات الزمخشري في صور التمثيل:

«والزمخشري في كل ذلك إنما يردد كلام عبد القاهر في أسرار البلاغة وكل ما يلاحظ في التشبيه عنده أنه لم يفرق بينه وبين التمثيل، بل جعلهما شيئا واحدا، ولعل مرجع ذلك أن وجه الشبه في التشبيهات القرآنية يغلب أن يكون عقليا، وكأنه جعل التشبيه الذى يكون فيه وجه الشبه عقليا تمثيلا سواء أكان مركبا كما قال عبد القاهر أم كان متعددا أو مفردا...»<sup>(٢)</sup>.

ونحن مع تسليمنا بالنتيجة التى انتهى إليها الباحث من أن التشبيه العقلى هو تمثيل فى نظر الزمخشري كما قرر عبد القاهر من قبل - أقول مع تسليمنا بذلك لا نسلم بأن الزمخشري لم يكن يفرق بين هذين المصطلحين وأنهما فى نظره يعينان شيئا واحدا دائما، ذلك أنه إذا كان قد أطلق مصطلح التشبيه على الصور التى يكون وجه الشبه فيها عقليا، فإنه لم يفعل العكس، أعنى لم يطلق مصطلح التمثيل على التشبيهات غير العقلية تلك التى تمثل الضرب الأول من ضربى التشبيه السابقين لدى عبد القاهر، فهو إزاء صور هذا الضرب إما أن يوضح دلالتها دون ذكر أى من المصطلحين، وإما أن يكتفى بذكر مصطلح التشبيه فحسب<sup>(٣)</sup>. ومغزى ذلك أن هذا الضرب من التشبيه ليس تمثيلا فى نظر الزمخشري، وأن ترادف المصطلحين لديه كان مقصورا على التشبيهات العقلية، وتبرير هذا أو ذاك أمر ميسور إذا تذكرنا عبارة عبد القاهر السابقة وهى أن «كل تمثيل تشبيه وليس كل تشبيه تمثيلا».

أما السكاكى فقد ضيق دائرة التمثيل عما كانت عليه لدى كل من عبد القاهر والزمخشري، فالتمثيل فى نظر السكاكى ليس مجرد التشبيه العقلى، بل هو ذلك التشبيه شريطة أن يكون صورة مركبة منتزعة من عدة عناصر - يقول:

«واعلم أن التشبيه متى كان وجهه وصفا غير حقيقى وكان منتزعا من عدة أمور خص باسم التمثيل كالذى فى قوله:

(١) السابق ج ١ ص ٣٨.

(٢) د. شوقى ضيف/ البلاغة تطور وتاريخ ص ٢٤١ وانظر ص ٢٣٨ حيث يعد ذلك أهم وجه من وجوه المخالفة بين الزمخشري وعبد القاهر.

(٣) انظر مثلا: السابق ج ٤ صفحات: ٣٥، ٥١، ٥٣، ٥٤، ٩٢، ١٢٨، ١٣٨، ١٧٥، ٢٣٠.

اصبر على مضمض الحسود فإن صبرك قاتله  
فالنار تأكل نفسها إن لم تجد ما تأكله... (١)

وتخصيص التمثيل على هذا النحو لدى السكاكى يعنى أنه مقصور فى نظره على «ما قويت حاجته إلى التأمل» فى نظر عبد القاهر، ومغزى ذلك أن هذا التخصيص لاينفى (بل هو يدعم) ما نحن بصدده من أن دلالة الصورة التمثيلية على معناها فى نظر هؤلاء ليست دلالة صريحة مباشرة، بل هى دلالة منحرفة يحتاج إدراكها إلى تأمل أو «تأول».

وعلينا أن نسأل الآن: ما القيمة الفنية للتمثيل؟ وما علاقته بالمعنى فى هذا التصور؟

لقد نظر البلاغيون إلى التمثيل بوصفه صورة أو طريقة فنية من طرق الدلالة على المعنى تتمثل فنيته فى تجسيد المعانى وإبرازها فى صور حسية لها فعاليتها فى إثارة خيال المتلقى وجذبه إليها فى لحظات من المعاناة أو المتعة الفنية، فالدلالة فى التمثيل ليست إشارية مجردة، بل هى دلالة تصويرية فنية، هذا ما يلفتنا إليه عبد القاهر الجرجاني حيث يقول مبينا وظيفة التمثيل:

«اعلم أن مما اتفق العقلاء عليه أن التمثيل إذا جاء فى أعقاب المعانى أو برزت هى باختصار فى معرضه، ونقلت عن صورها الأصلية إلى صورته كساها أبهة، وكسبها متقبة، ورفع من أقدارها، وشب من نارها، وضاعف قواها فى تحريك النفوس لها، ودعا القلوب إليها، واستثار لها من أقاصى الأفتدة صباة وكلفا، وقصر الطباع على أن تعطىها محبة وشغفا» (٢).

ولكى نستجلى قيمة الصورة التمثيلية وعلاقتها بالمعنى فى تصور البلاغيين نود أن نقف قليلا إزاء معايير ثلاثة أحوأ عليها - وبخاصة عبد القاهر - فى هذا الصدد - تلك المعايير هى:

- ١- البعد.
- ٢- الغرابة.
- ٣- التصوير الحسى.

(١) كتاب مفتاح العلوم / ١٤٨.

(٢) أسرار البلاغة ص ٨٦ - ٨٧.

## (١) البعد:

أما معيار البعد فهو يتعلق - في هذا التصور - بطبيعة العلاقة التشبيهية الجامعة بين طرفي التمثيل، فنحن مع صور التمثيل لا نكون إزاء مشابهاً قريبة ظاهرة تدرك بمدارك الحس أو ببديهة السماع كما هو الحال في التشبيه الصريح، بل إزاء مشابهاً مغمنة في البعد يهتدى إليها الشاعر بشاقب نظره ونفاذ بصيرته إلى بواطن الأشياء، واكتشاف ما بينها من نسب وعلاقات خفية غامضة، ومن ثم تكون حاجته معها إلى الصورة التمثيلية التي تجلو خفاءها وتكشف عن غموضها، وتدنيها من مدارك المتلقى، ففنية الصورة في ضوء هذا المعيار ترتبط بمدى ارتيادها لما لم يسلك من الطرق وغوصها وراء ما لم يكشف من علاقات، فبقدر ما يدق المسلك، ويعمق مدى الغوص بقدر ما تكون فنية التمثيل ودلالته على مهارة الشاعر:

يقول عبد القاهر مينا ميدان العلاقات التمثيلية:

«إذا عدت الحلبات لجرى الجياد، ونصبت الأهداف تعرف فضل الرماة في الإبعاد والسادد... . . . . . ولن يبعد المدى في ذلك ولا يدق المرمى إلا بما تقدم من تقرير الشبه بين الأشياء المختلفة، فإن الأشياء المشتركة في الجنس المتفقة في النوع تستغنى بثبوت الشبه بينها وقيام الاتفاق فيها عن تعمل وتأمل في إيجاب ذلك لها وتثبيته فيها، وإنها لصنعة تستدعى جودة القريحة والحذق الذي يلفظ ويدق في أن يجمع أعناق المتنافرات المتباينات في ربة، ويعقد بين الأجنيبات معاهد نسب وشبكة...»<sup>(١)</sup>.

ففنية الصورة التمثيلية في نظر عبد القاهر تتمثل في دلالتها على قدرة الشاعر على تخطي الظواهر الحسية والعلاقات المألوفة في إدراكه للأشياء، بعبارة أخرى تتمثل فنية التمثيل في دلالة على الجهد الذي تكبده الشاعر حتى اكتشف علاقات تماثل بين الأشياء التي تبدو - في ميدان الحس الظاهر - متنافرة لا تماثل بينها ولا تواصل، بل إن منزلة الشاعر لا تتحدد - في نظر عبد القاهر - إلا عن طريق الإحساس بمدى الجهد المبذول منه في تحصيل الصورة، وهذا ما يلفتنا إليه حيث يقرر: «ثم على حسب دقة المسلك إلى ما استخرج من الشبه، ولطف المذهب، وبعد المقصد إلى ما حصل من الوفاق، استحق مدرك ذلك المدح، واستوجب التقديم، واقتضاك العقل أن تنوه بذكره، وتقضى بالجنى في نتائج فكرة»<sup>(٢)</sup>.

(١) السامر ص ١١٨

(٢) السابق ص ١٢ وانظر ص ١١.

ولقد كان لإحساس البلاغيين بخفاء العلاقة التمثيلية وبعدها وتمايزها من العلاقات الحسية الظاهرة أثره فى اصطناعهم لمصطلح «الوهم» أو «التوهم» سواء عند تحديدهم لتلك العلاقة أم فى تصويرهم لطبيعة إدراكها، فالتمثيل - كما يصرح عبدالقاهر- «يقتضى أن يكون الشئان من الاتفاق والاشتراك فى الوصف بحيث يجوز أن يتوهم أن أحدهما الآخر»<sup>(١)</sup>، والمعنى الجامع بين طرفى التمثيل هو - كما يحدده السكاكى - «أمر توهمى لا صفة حقيقية»<sup>(٢)</sup>، والتمثيل فى نظر الزمخشري «إنما يصار إليه لما فيه من كشف المعنى، ورفع الحجاب عن الغرض المطلوب، وإدناء المتوهم من المشاهد»<sup>(٣)</sup>.

فهذا المصطلح الفلسفى الذى يردده البلاغيون إزاء الصورة التمثيلية يدل على طبيعة العلاقة الجامعة بين طرفيها فى نظرهم، فالوهم كما تحدد فى موروثنا الفلسفى هو قوة من قوى الإدراك الباطنة فى النفس لا تتعلق بنشاطها الإدراكى بالأشكال الظاهرة أو الصورة المحسوسة، بل بالمعانى التى تنفذ إليها أو تجردها من تلك الأشكال والصور، فمن شأن تلك القوة «أن تدرك المعانى غير المحسوسة الموجودة فى المحسوسات الجزئية كالقوة الحاكمة بأن الذئب مهروب منه وأن الولد معطوف عليه...»<sup>(٤)</sup>، فإذا كانت العلاقة بين طرفى التمثيل إنما تقوم على الوهم كما صرح البلاغيون فإن مغزى ذلك أن الخصيصة الجوهرية لها فى نظرهم هى بعدها عن ميدان الإلف ومدارك الحس.

#### (٢) الغرابة (١):

المعيار الثانى من معايير الصورة التمثيلية فى نظر البلاغيين هو الغرابة، وهو يتفق مع المعيار السابق من حيث تعلقه بطبيعة العلاقات التشبيهية الجامعة بين طرفى المماثلة، والدلالة على انبعائها عن «القوة الوهمية» وتمايزها - من ثم - من العلاقات الحسية الظاهرة، تتجلى تلك الدلالة فى تصريح عبد القاهر بأن القيمة الفنية للتشبيه هى رهن

(١) السابق ص ٧٥.

(٢) انظر: مفتاح العلوم ص ١٤٨ - ١٤٩.

(٣) الكشف ج ١ ص ٥٤.

(٤) الفارابى/ الفصوص ص ١٢، وانظر ابن سينا/ النجاة ص ١٦٣.

(٥) من الجدير بالذكر فى هذا المقام أن الغرابة لم تكن فى نظر عبد القاهر معيارا لجودة التمثيل فحسب بل هى معيار لجودة التشبيه بكافة صورته، وهذا ما يدل عليه العنوان الذى تعرض فيه لتفسير معنى الغرابة: «هذا فن من القول يجمع التشبيه والتمثيل جميعا»، وقد تناول تحت هذا العنوان أمثلة من التشبيه والتمثيل، ولكننا عدنا الغرابة من معايير الصورة التمثيلية باعتبار أن العلاقة التمثيلية تحتل فى نظره الدرجات القصوى منها.



الإحساس بغرابته لارتداداه إلى ما لا يدرك بالحس، فكل شبه كما يقول: «رجع إلى وصف أو صورة أو هيئة من شأنها أن ترى وتبصر أبدا فالشبه المعقود عليها نازل مبتذل، وما كان بالضد من هذا وفي الغاية القصوى من مخالفته فالتشبيه المردود إليه غريب نادر بديع، ثم تتفاضل التشبيهات التي تجيء واسطة لهذين الطرفين بحسب حالها منها، فما كان منها إلى الطرف الأول أقرب فهو أدنى وأنزل، وما كان إلى الطرف الثاني أذهب فهو أعلى وأفضل، ويوصف الغريب أجدر...»<sup>(١)</sup>.

لقد اتخذ عبد القاهر من «الغرابية» معيارا لفنية الصورة التمثيلية على أساس ربط هذه الفنية بما يسمى «سيكولوجية التلقى»، بمعنى أن الصورة إنما تستمد قيمتها من طريقة إدراك المتلقى لها، وطبيعة إحساسه إزاءها، فالتشبيه الراجع إلى الحس إنما يحتل الدرجة الدنيا في درجات الفنية؛ لأن المتلقى يدرك العلاقة فيه بتلقائية ودون عناء لقربها من مدارك حسه، وهذا ما يقرره السكاكي في هذا الصدد حيث يقول: «إن حضور صورة شيء تتكرر على الحس أقرب من حضور صورة شيء يقل وروده على الحس»<sup>(٢)</sup>، أما التشبيهات التي تتعد عن مجال الحس فإنها تسمو في درجات الفنية بقدر المدى الذي تقطعه في هذا الابتعاد، ذلك أنه كلما ازداد هذا المدى ازدادت درجة الإحساس بغرابية التشبيه لدى المتلقى، وقويت - من ثم - حاجته في تصور علاقته إلى معاودة النظر والتأمل، والاستعانة على إدراكها باستشارة ما اختزنته قواه الإدراكية من صور- وهذا ما يقرره عبد القاهر حيث يقول:

«والمعنى الجامع في سبب الغرابية أن يكون الشبه المقصود مما لا ينزع إليه الخاطر، ولا يقع في الوهم عند بديهية النظر إلى نظيره الذي يشبه به، بل بعد تثبت وتذكر، وفكر للنفس عن الصور التي تعرفها وتحريك الوهم في استعراض ذلك، واستحضار ما غاب عنه»<sup>(٣)</sup>.

ولعل من الجدير بالذكر في هذا المقام هو أنه على أساس تلك النظرة التي ترى أن الغرابية هي إحدى الخواص الجوهرية في الصورة التمثيلية - كان تبرير الزمخشري لضرب المثل (وهو ما قام على حد الاستعارة من صور التمثيل) والمحافظة على صورته، فهو يقول:

«ولم يضربوا مثلا، ولا رأوه أهلا للتيسير، ولا جديرا بالتداول والقبول إلا قولا فيه غرابية من بعض الوجوه، ومن ثم حوفظ عليه، وحمى من التغيير»<sup>(٤)</sup>.

(١) أسرار البلاغة ص ١٣٢ - ١٣٣.

(٢) مفتاح العلوم ص ١٤٩.

(٣) أسرار البلاغة ص ١٢٥.

(٤) الكشف ج ١ ص ٣٨ وانظر ج ٢ ص ٢٩٧.

### (٣) التصوير الحسى:

أشاد البلاغيون بالقيمة الفنية للتصوير الحسى فى الصورة التمثيلية بوصفه معيارا من معايير فنيها، وخصيصة من خصائصها الجوهرية التى تتوقف عليها وظيفتها، فالتمثيل هو تجسيد للمعانى وتقديمها فى صور يدركها المتلقى إدراكا حسيا تكون له فعاليتها فى تفسيرها فى نفسه وترسيخها فى وجدانه، فالحواس هى أبواب المشاعر ونوافذها الطبيعية - يقول عبد القاهر فى ذلك:

«إن أنس النفوس موقوف على أن تخرجها من خفى إلى جلى، وتأتيها بصريح بعد مكنى، وأن تردها فى الشئ تعلمها إياه إلى شئ آخر هى بشأنه أعلم، وثقتها به فى المعرفة أحكم، نحو أن تردها عن العقل الإحساسى وعما يعلم بالفكر إلى ما يعلم بالاضطرار والطبع؛ لأن العلم المستفاد من طرق الحواس، أوالمركوز فيها من جهة الطبع وعلى حد الضرورة يفضل المستفاد من جهة النظر والفكر فى القوة والاستحكام، وبلوغ الثقة فيه غاية التمام، كما قالوا: ليس الخبر كالمعاينة»<sup>(١)</sup>.

فوسيلة إدراك الصورة التمثيلية فى نظر عبد القاهر هى المعاينة أوالإدراك الحسى الذى هو أفعال أثرا فى تفسير المعانى لدى النفس من إدراك اللغة المجردة عن التصوير إدراكا عقليا، فالإدراك الأول هو أشبه بالعلم الضرورى الذى تأنس به النفس وتطمئن اطمنانا لا تجده مع العلم النظرى، ومن أجل ذلك - كما يصرح كل من عبد القاهر والزمخشرى - كان طلب سيدنا إبراهيم عليه السلام من ربه (مع إيمانه وتصديقه) أن يريه كيف يحيى الموتى، وتبريره لذلك بقوله: ﴿وَلَكِنْ لِيَطْمَئِنُّ قَلْبِي﴾ [البقرة: ٢٦٠] «ليزيد سكونا وطمأنينة بمضامة علم الضرورة علم الاستدلال، وتظاهر الأدلة أسكن للقلب، وأزيد للبصيرة واليقين»<sup>(٢)</sup>.

ولكن ألا يتناقض معيار التصوير الحسى مع معيارى البعد والغرابة فى هذا التصور؟

إن الحكم بالتناقض بين تلك المعايير يستلزم - ضرورة - أن تكون ثلاثتها قد اصطنعت لوصف زاوية واحدة أو عنصر واحد من عناصر الصورة التمثيلية، وهذا ما ينفى التأمل فى فكر هؤلاء البلاغيين ونظراتهم فى فنية تلك الصورة، فالجهة منفكة كما يقول المناطقة؛ إذ البعد والغرابة هما - كما رأينا منذ قليل - صفتان للعلاقة التشبيهية أو

(١) أسرار البلاغة ص ٩٥.

(٢) الكشاف ج ١ ص ١٥٩، وانظر أسرار البلاغة ص ٩٩.

المعنى الجامع بين طرفى الصورة، أما التصوير الحسى فإنه يتمثل فى نظرهم فى المشبه<sup>(١)</sup> به الذى تلعب مادته الحسية دورها (داخل بناء الصورة) فى تقريب البعيد والإيناس بالناذر الغريب .

إن الصورة التشبيهية أو التمثيلية فى هذا التصور هى ضرب من القياس الذى يراد فيه إلحاق ناقص بزائد، ومقارنة خفى بجلى، وإبراز ما هو معنوى مجرد (أو ما هو فى حكم ذلك) فى شكل حسى، فالعلاقة التمثيلية هى المعنى<sup>(٢)</sup> الذى يراد به الحكم على المشبه أو المقيس لتجسده أو تحققه بصورة أوضح فى المشبه به أو المثال المقيس عليه . . . وفى ظل هذا التصور لا تتنافى الغرابة أو البعد مع التصوير الحسى فى الصورة التمثيلية، فالإشادة بحسية تلك الصورة إنما هى إشادة بقدرة العناصر الحسية فى المشبه به على تجسيد المعنى الذى يراد الحكم به على المشبه، والذى يتسم بعيدا عن بنية الصورة بالتجرد والغرابة والخفاء، وهذا ما يقرره الزمخشري حيث يقول مبينا وظيفة التمثيل :

«ولضرب العرب الأمثال واستحضار العلماء المثل والنظائر شأن ليس بالخفى فى إبراز خبيثات المعانى، ورفع الأستار عن الحقائق حتى تريك المتخيل فى صورة المحقق، والتوهم فى معرض التيقن، والغائب كأنه مشاهد . . .»<sup>(٣)</sup>.

إننا فى ضوء ماتقدم نتوقف فى التسليم بما يلاحظه باحث<sup>(٤)</sup> معاصر من تناقض بين تلك المعايير، بل لعلنا نرى على العكس من ذلك أن تلك المعايير تتآزر وتتكامل فى إطار تصور البلاغيين لطبيعة الصورة التمثيلية ووظيفتها، فالتصوير الحسى لا يتنافى مع بعد العلاقة بين طرفى الصورة، بل إن قيمة هذا التصوير لا تتجلى ولا تكتسب فعاليتها - فى ظل هذا التصور - إلا إذا تأخت به المتباعدات، واتسلفت المختلفات، وهذا ما يصرح به عبدالقاهر حيث يقرر أنك «إذا استقرت التشبيهات وجدت التباعد بين

---

(١) يتجلى ذلك فى ضوء ما يلح عليه البلاغيون من أن وظيفة التشبيه أو التمثيل هى التوضيح، فالتوضيح يقتضى أن يكون المشبه به حسيا أو أكثر تمكنا فى درجات الحسية من المشبه، ومن هذا المنطلق عاب بعض البلاغيين تشبيه الحسى بالمعنوى كقول الشاعر فى الخمر:

صفت وصفت زجاجتها عليها كمعنى دق فى ذهن لطيف

انظر الصناعتين ص ٢٤٦ - ٢٤٨ .

(٢) لقد عرف ابن سينا التمثيل بأنه «الحكم على شىء معين لوجود ذلك الحكم فى شىء آخر أو أشياء أخرى معينة على أن ذلك الحكم كلى على المعنى المتشابه فيه، فيكون المحكوم عليه هو المطلوب والمنقول منه الحكم هو المثال والمعنى المتشابه فيه هو الجامع والحكم المحكوم به على المطلوب المنقول من المثال . انظر: النجاة ص ٥٨ .

(٣) الكشف ج ١ ص ٣٧ .

(٤) انظر: د. مصطفى ناصف. الصورة الأدبية ص ٦٤ .

الشيئين كلما كان أشد كانت إلى النفوس أعجب، وكانت النفوس لها أطرب، وكان مكانها إلى أن تحدث الأريحية أقرب، وذلك أن موضع الاستحسان... أنك ترى بها الشيئين مثلين ممثلين، ومؤتلفين مختلفين...»<sup>(١)</sup>.

وكما تتجلى قيمة التصوير الحسى مع خصيصة البعد فى هذا التصور فكذلك شأنها مع خصيصة الغرابة، فالتأثير الفنى الحسية الصورة هو رهن الإحساس بجديتها وطرافتها، فالصورة المتداولة المألوفة إنما هى صورة قد أخلقت جدتها ففقدت ما لها من قيمة فنية، والسر فى ذلك هو أن التداول والألفة يوثقان علاقة الصورة بالمعنى الذى تمثله فى ذهن المتلقى، ومعنى ذلك أن الصورة المتداولة لا تقدم إليه شكلا ماديا محسوسا بل معنى مجردا يدركه فيها أو يجرده منها بتلقائية ويسر، وعلى النقيض من ذلك فإن الصورة الغريبة التى لم يألّفها المتلقى تكون لها قيمتها الفنية لديه، لأنها تستلفت انتباهه، وتثير خياله، وتوق حاسته التجريدية، فيطيل تأملها ويدركها حينئذ لا إدراكا عقليا مجردا، بل إدراكا حسيا جماليا - يقول عبد القاهر مينا أثر التداول فى ابتدال الصورة وإخلاق جدتها، والتعفية على ما كان لها من قيمة فنية عند أول استخدام لها:

«فإنك تعلم أن قولنا: «لا يشق غباره» الآن فى الابتدال كقولنا: لا يلحق ولا يدرك، وهو كالبرق ونحو ذلك، إلا أنا إذا رجعنا إلى أنفسنا علمنا أنه لم يكن كذلك من أصله، وأن هذا الابتدال أتاه بعد أن قضى زمانا بطراءة الشباب، وجدة الفتاء، ولو قد منعك جانبه، وطوى عنك نفسه لعرفت كيف يشق مطلبه، ويصعب تناوله»<sup>(٢)</sup>.

بقى أن نشير إلى أن نظرة البلاغيين إلى الوظيفة الفنية للتمثيل فى ضوء تلك المعايير الثلاثة لم تكد تتجاوز الإعجاب بقدرته على إبراز الخفى المتوهم فى صورة المشاهد المحسوس، بعبارة أخرى: لم ينظر البلاغيون إلى الصورة التمثيلية باعتبارها خالقة لمعناها الخاص الذى لا يتجسد إلا فى شكلها الفنى الخاص، فالتمثيل فى نظرهم هو كما أسلفنا ضرب من القياس والمقارنة، ومقتضى ذلك أن المعنى التمثيلى ليس معنى أبدعه الشاعر، بل هو معنى ثابت مقرر أكسبته الصورة التمثيلية وضوحا وقوة يتمايز بها عنه فى اللغة التجريدية الخالية من التمثيل والتصوير.

(١) أسرار البلاغة ص ١٠٢.

(٢) السابق ص ١٥٤. وجدير بالذكر أن عبدالقاهر فى تلك النظرة يستند إلى مبدأ سيكولوجى قرره كثير من المعاصرين. يقول هيوم فى ذلك: «إن الشعر ليس لغة تجريد، ولكنه لغة بصرية محسوسة تجسد دائما الإحساسات، وتسمى إلى عرقلة المتلقى وجعله باستمرار يرى شيئا فيزيقيا لتمنعه من الانزلاق إلى عمليات التجريد التى تؤدى إليها لغة النشر، ولكى يحقق الشعر هذه الغاية فإنه يختار الاستعارات والتشبيهات الجديدة لا لمجرد جدتها أو لأننا قد مللنا القديم منها، وإنما لأن القديم قد توقف عن توصيل شيء فيزيقى، وأصبح محض علامات مجردة». انظر: د. جابر عصفور/ الصورة الفنية ص ٣٨٦ وكذا: جاريت/ فلسفة الجمال/ ٢٠.

التمثيل في هذا التصور - إذن - ليس أداة خلق وإبداع، بل هو أداة شرح وتوضيح وإبلاغ مؤثر لمعان مقررة سلفاً، وحسبنا أن نشير في دعم ذلك إلى قول عبدالقاهر بصدده حديثه عما أسماه «التأليف بين المختلفات»:

«ولم أرد بقولى إن الحدق فى إيجاد الائتلاف بين المختلفات فى الأجناس أنك تقدر أن تحدث هناك مشابهة ليس لها أصل فى العقل، وإنما المعنى أن هناك مشابهات خفية يدق المسلك إليها، فإذا تغلغل فكرك فأدركها فقد استحقت الفضل...» (١).

### (ج) الكناية:

الصورة الثالثة من صور الانحراف الدلالي هى الكناية، فالدلالة فى أسلوب الكناية كما تصورها وصورها البلاغيون ليست دلالة صريحة مباشرة، بل إننا مع هذا الأسلوب نكون إزاء خطوتين متتاليتين من الدلالة: أولاهما الدلالة الوضعية لألفاظ الأسلوب على معناها الحرفى، والثانية دلالة هذا المعنى الحرفى على المعنى أو الغرض المراد، فالكناية كما يعرفها عبد القاهر:

«أن يريد المتكلم إثبات معنى من المعانى فلا يذكره باللفظ الموضوع له فى اللغة، ولكن يجيء إلى معنى هو تاليه وردفه فى الوجود، فيومئ به إليه، ويجعله دليلاً عليه، مثال ذلك قولهم هو طويل النجاد يريدون طول القامة، وكثير رماد القدر يعنون كثير القرى، وفى المرأة نؤوم الضحى والمراد أنها مترفة مخدومة لها من يكفيها أمرها، فقد أرادوا فى هذا كله كما ترى معنى ثم لم يذكروه بلفظه الخاص به، ولكنهم توصلوا إليه بذكر معنى آخر من شأنه أن يردفه فى الوجود...» (٢).

فالكناية كما يتجلى فى تعريف عبد القاهر هى شكل من أشكال الانحراف فى الدلالة، فكل من طول القامة وكثرة القرى وترف المرأة يمثل الغرض المراد فى عبارته، ولكن تلك الأغراض لم تثبت أو يدل عليها بصريح اللفظ، بل إن الألفاظ فى كل عبارة من تلك العبارات تدل على معنى بحيث يكون لهذا المعنى دلالة على المعنى أو الغرض المراد لمرادفته له واستتباعه إياه، ومن ثم أطلق على هذا الأسلوب مصطلح «الإرداف» تارة، ومصطلح «التبعية» (٣) أخرى.

(١) أسرار البلاغة ص ١٢١.

(٢) دلائل الإعجاز ص ٥٢.

(٣) انظر: نقد الشعر ص ١٥٧، سر الفصاحة ص ٢٢١، العمدة ج ١ ص ٣١٣، نضرة الإغريض ص ٣٧.

ولا يكاد يختلف تعريف البلاغيين لأسلوب الكناية عن تعريف عبد القاهر، فالكناية عند الفخر الرازي هي «أن تذكر لفظه وتفيد بمعناها معنى ثانيا هو المقصود»<sup>(١)</sup> وهي عند الزمخشري «أن تذكر الشيء بغير لفظه الموضوع له»<sup>(٢)</sup> وعند السكاكي «ترك التصريح بذكر الشيء إلى ذكر ما يلزمه لينتقل من المذكور إلى المتروك»<sup>(٣)</sup> وكلها تعريفات تتفق في الدلالة على أن الكناية في نظر هؤلاء هي ضرب من الانحراف والعدول بالألفاظ عن معناها الظاهري الذي تؤديه بدلالاتها الوضعية إلى المعنى الخفى الذى يمثل الغرض المراد فى الأسلوب.

وقد حاول بعض البلاغيين دعم هذا التصور لديهم عن طريق ربطه بالدلالة المعجمية لمادة المصطلح، فالكناية تقابل التصريح لأنها مشتقة من الستر: يقال: كنىت الشيء إذا سترته، ومادتها كيفما تركبت دارت مع معنى الخفاء: يقال: كنى عن الشيء يكنى إذا لم يصرح به، ومنه الكنى، وهو أبو فلان وابن فلان وأم فلان وبنت فلان سميت كنى لما فيها من إخفاء وجه التصريح بأسمائها الأعلام»<sup>(٤)</sup>.

ومما هو جدير بالملاحظة فى هذا المقام أن الانحراف فى أسلوب الكناية لا يتمثل فى الدلالات الإفرادية لألفاظه، بل فى الدلالة التركيبية، ففى قولنا «هو كثير الرماد» نجد أن كل لفظه من تلك الألفاظ قد استخدمت للدلالة على ما وضعت له، وأن الانحراف هو فى المعنى الكلى الذى تؤديه، أى فى نسبة كثرة الرماد إلى المدوح، حيث إن هذه النسبة لا تراد لذاتها بل ليفهم منها المعنى المكنى عنه «كثرة القرى» على طريق الاستدلال.

والكناية من هذه الزاوية تخالف المجاز الذى تستخدم فيه الألفاظ فى غير ما وضعت له، ومؤدى تلك المخالفة إن الكناية تصح فيها إرادة الحقيقة والاقتصار على المعنى الظاهر، أما المجاز فإنه لا يصح فيه ذلك، وهذا ما يصرح به السكاكى حيث يقول:

«الفرق بين المجاز والكناية . . أن الكناية لا تنافى إرادة الحقيقة بلفظها، فلا يمتنع فى قولك فلان طويل النجاد أن تريد طول نجاهه من غير ارتكاب تأول مع إرادة طول قامته . . . والمجاز ينافى ذلك فلا يصح فى نحو «رعينا الغيث» أن تريد معنى الغيث، وفى نحو قولك: «فى الحمام أسد» أن تريد معنى الأسد من غير تأويل . . .»<sup>(٥)</sup>.

(١) دلائل الإعجاز ص ١٠٢ .

(٢) الكشف ج ١ ص ١٤٣ .

(٣) مفتاح العلوم ص ١٧٠ .

(٤) انظر السابق نفسه، المثل السائر ص ٢٤٣ .

(٥) مفتاح العلوم ص ١٧٠ وانظر: الإيضاح ص ١٨٣ .

هذا الفارق بين المجاز والكناية يرجع إلى ما سبق أن لاحظناه من أن المجاز لا يقوم إلا على كسر «قاعدة التوارد» وإحداث المفارقات المعجمية بين دلالات الكلمات، الأمر الذي يقتضى ضرورة التأول وصرف اللفظ عن دلالة الوضعية الظاهرة، فالغيث الحقيقي لا يُرعى، والأسد الذى فى الحمام ليس أسدا على الحقيقة - أما الكناية فلا تكون فيها تلك المفارقة ومن ثم فإن الدلالة الحقيقية لألفاظها قد تفهم على ظاهرها دون تأول ودون تناف مع إرادة المعنى البعيد، فطول النجاد لا ينافى طول القامة، ونوم المرأة فى الضحى لا ينافى تنعمها وترفها... وهكذا.

ومن منطلق الإحساس بهذا الفارق كان تعريف ابن الأثير للكناية بأنها: «كل لفظة دلت على معنى يجوز حمله على جانبى الحقيقة والمجاز بوصف جامع بين الحقيقة والمجاز»<sup>(١)</sup>.

على أن تصريح ابن الأثير فى هذا التعريف بجواز حمل أسلوب الكناية على الحقيقة لا ينفى إحساسه بأن الكناية هى صورة من صور الانحراف<sup>(٢)</sup> كما رأينا لدى سابقيه، ذلك بأنه كان على وعى بأن المعنى الحقيقي فى أسلوب الكناية لا يراد لذاته، بل ليكون ساترا للمعنى المجازى ودليلا يدل عليه، ويتجلى هذا الوعى فى تصريحه بأن المعنى الحقيقي لو أريد وحده لما كنا إزاء كناية، بل إزاء تعبير حقيقى، فهو يقول فى قوله عز وجل: ﴿أَوَلَمْ نَسْتَمِ الْأُنثَىٰ﴾ [النساء: ٤٣]:

«إنه إن حمل على الجماع كان كناية؛ لأنه ستر الجماع بلفظ اللبس الذى حقيقته مصافحة الجسد الجسد، وإن حمل على الملامسة التى هى مصافحة الجسد الجسد كان حقيقة، ولم يكن كناية»<sup>(٣)</sup>.

لا تكون الكناية فى نظر ابن الأثير - إذن - إلا إذا كان للأسلوب معنيان: أحدهما حقيقى ظاهر غير مراد، والثانى مكنى عنه هو المراد، ووظيفة المعنى الأول هى ستر المعنى الثانى وإخفاؤه، ومغزى ذلك أن الدلالة الكنائية فى نظره لا تقوم إلا على

(١) المثل السائر ص ٢٤٣.

(٢) يقترب من رأى ابن الأثير فى هذا الصدد ما يراه بعض الأصوليين من أن الكناية حقيقة لا مجاز، فنفى المجازية عن أسلوب الكناية إنما يعنى - فحسب - أن الألفاظ فيه تستخدم فيما وضعت له، ولكن يبقى بعد ذلك أن الدلالة فى هذا الأسلوب (وهذا ما يعنينا) هى دلالة منحرفة فى نظر هؤلاء، بل إن الانحراف ليتجلى فى التبرير الذى برروا به هذا الرأى، وذلك حيث قالوا: «لأنها استعملت فيما وضعت له وأريد به الدلالة على غيره» انظر حاشية البنانى على شرح جمع الجوامع ج ١ ص ٢٥٧.

(٣) المثل السائر/ ص ٢٤٣.

الانحراف والتجوز، بل لعل إحساسه بذلك كان وراء ما صرح به بعد ذلك من أن الكناية ضرب خاص من الاستعارة، وذلك حيث يقول:

«وأما الكناية فإنها جزء من الاستعارة، ولا تأتي إلا على حكم الاستعارة خاصة؛ لأن الاستعارة لا تكون إلا بحيث يطوى ذكر المستعار له، وكذلك الكناية فإنها لا تكون إلا بحيث يطوى ذكر المكنى عنه...»<sup>(١)</sup>.

وإذا كانت الكناية فى تصور البلاغيين صورة من صور الانحراف فى الدلالة على الغرض وكان لها بذلك مزيتها على التصريح به فما مرد تلك المزية فى نظرهم؟.

تندرج الكناية فى نظر عبد القاهر فى أجناس الكلام التى يقرر فى أكثر من موطن بأن المزية فيها لا ترجع إلى «أنفس المعانى التى يقصد المتكلم بخبره إليها، ولكنها فى طريق إثباته لها وتقريره إياها...»<sup>(٢)</sup> وتطبيق هذه المقولة على الكناية مغزاه أن المعنى الذى نفيده من الكناية هو بعينه ما نفيده من التصريح به، غير أن إثباته فى الكناية يكون بطريق أبلغ، فإذا قلنا «هوكريم» ثم قلنا «هو كثير الرماد» فإننا فى كلا التعبيرين ثبت معنى واحدا هو الكرم، وبلاغة التعبير الثانى تتمثل فى أن الإثبات فيه لم يتعلق بصريح لفظ الكرم، بل بكثرة الرماد التى تعد بمثابة شاهد أو دليل يقوى إثبات هذا المعنى، ويدعم الإحساس به لدى المتلقى - هذا ما يقرره عبد القاهر إذ يقول:

«إنك إذا كُنيت عن كثرة القرى بكثرة رماد القدر كنت قد أثبتت كثرة القرى بإثبات شاهدها ودليلها، وما هو علم على وجودها، وذلك لا محالة يكون أبلغ من إثباتها بنفسها، وذلك لأنه يكون سبيلها حينئذ سبيل الدعوى تكون مع شاهدها ودليلها»<sup>(٣)</sup>.

وقد تابع الزمخشري عبد القاهر فى نظره إلى وظيفة الكناية ومزيتها، فهى عنده صورة من صور الإثبات يتأدى فيها المعنى بطريقة أبلغ وأكد من التصريح به، والافصح عنه، فعند تفسيره لقوله عز وجل: ﴿فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا وَلَنْ تَفْعَلُوا فَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِي وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ﴾ [البقرة: ٢٤] يرى أن قوله جل شأنه ﴿فَاتَّقُوا النَّارَ﴾ كناية عن ترك العناد؛ لأن اتقاء النار لصيقة وضميمة ترك العناد من حيث إنه من نتائجه، لأن من اتقى النار ترك المعاندة... وهو من باب الكناية التى هى شعبة من شعب البلاغة، وفائدته الإيجاز الذى هو من حلية القرآن. وتهويل شأن العناد...»<sup>(٤)</sup>.

(٢) دلائل الإعجاز ص ٥٦، ص ٣٤٣.

(٤) الكشف ج١ ص ٥٠.

(١) السابق ص ٢٤٤.

(٣) السابق ص ٣٤٣.



فمزية الكناية في التعبير القرآني هي - في نظر الزمخشري - وجازة التعبير عن المعنى المراد وتهويل شأنه، ومغزى ذلك أن جمال الكناية لا يرجع إلى كونها خالقة لمعنى خاص متفرد، بل هي إبلاغ مؤثر لمعنى كان يمكن التصريح به والتعبير عنه بأسلوب آخر يفتقد مزية المبالغة في أدائه، وهذا ما يصرح به السكاكي حيث يقرر أن مزية الكناية عن المعنى على الإفصاح به تتمثل في «كون الشيء معها مدعى بيينة، ومع الإفصاح بالذكر مدعى لا بيينة»<sup>(١)</sup>.

ولعل من المناسب هنا أن نتوقف قليلا إزاء المجاز العقلي أو الحكمي باعتباره يمثل - في نظر البلاغيين - صورة خاصة من صور الانحراف ترتد خصوصيتها إلى تمايزها من الصور السابقة، فإذا كانت الدلالة هي متعلق الانحراف في كل من الاستعارة والتمثيل والكناية فإن متعلقه في المجاز هو الإسناد أو الحكم، فالمجاز العقلي هو تجوز وعدول عن «الحقيقة العقلية» أو كما اصططلحنا على تسميتها «الصورة المثالية للإسناد»- تلك التي يسند فيها الفعل أو ما في معناه إلى ما هو له في حكم العقل، يقول عبدالقاهر في تحديد صورة هذا اللون من المجاز:

«كل جملة أخرجت الحكم المفسد بها عن موضوعه في العقل لضرب من التأول فهي مجاز، ومثاله ما مضى من قولهم: فعل الربيع (النور). . . قد أثبت الإنبات للربيع وذلك خارج عن موضعه من العقل؛ لأن إثبات الفعل لغير القادر لا يصح في قضايا العقول، إلا أن ذلك على سبيل التأول، وعلى العرف الجاري بين الناس أن يجعلوا الشيء إذا كان سببا أو كالسبب في وجود الفعل من فاعله كأنه فاعل»<sup>(٢)</sup>.

فالتأول الذي يعنيه عبد القاهر في هذا الضرب من المجاز ليس تأولا في الدلالات الوضعية للكلم، فكل لفظ من ألفاظ «فعل الربيع النور» مستخدم في الدلالة على ما وضع له، وإنما يتمثل هذا التأول أو الانحراف في إسناد فعل الإنبات لغير فاعله، وعبارات عبد القاهر في نهاية النص تدل على أن المجاز العقلي في نظره هو كالمجاز اللغوي لا يتصور دون علاقة؛ إذ هي التي تبرر فيه إسناد الفعل إلى فاعله المجازي، ففي المثال المذكور كانت ملابسة فعل الإنبات لزمان الربيع هي المسوغ لإسناده إليه دون فاعله الحقيقي وهو الله عز وجل.

وقد تابع الزمخشري عبد القاهر في نظريته إلى هذا الضرب من المجاز، وأفاض في ذكر العديد من علاقاته، فهو يقول في تفسيره لقوله عز وجل ﴿خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ...﴾ [البقرة: ٧]:

(١) مفتاح العلوم ص ١٧٤.  
(٢) أسرار البلاغة ص ٣١٣ - ٣١٤.

«للفعل ملابسات شتى: يلبس الفاعل، والمفعول به، والمصدر، والزمان، والمكان، والمسبب له، وإسناده إلى الفاعل حقيقة، وقد يسند إلى هذه الأشياء على طريق المجاز المسمى استعارة، وذلك لمضاهاتها للفاعل في ملابسة الفعل، كما يضاهى الرجل الأسد في جراته فيستعار له اسمه، فيقال في المفعول به: عيشة راضية وماء دافق، وفي عكسه سيل مفعم، وفي المصدر شعر شاعر... فالشيطان هو الخاتم في الحقيقة أو الكافر، إلا أن الله سبحانه لما كان هو الذي أقدره ومكنه أسند إليه الختم كما يسند الفعل إلى المسبب...» (١).

ولعل مما يلفت النظر في عبارات كل من عبد القاهر والزمخشري أن نظرة كل منهما في هذا الضرب من المجاز لم تكن نظرة تذوقية تحليلية غايتها إبراز القيمة الجمالية للتعبير الفني بقدر ما كانت نظرة عقلية غايتها تحقيق نسبة الفعل إلى فاعله، فلكل فعل في حكم العقل فاعله الحقيقي الذي يعد إسناده إليه حقيقة، وإسناده إلى ما سواه (بما يضاهيه أو يلبسه) تأولا أو مجازا، ومعنى ذلك أن تلك النظرة في هذا المبحث كانت أقرب إلى ميدان علم الكلام منها إلى ميدان البحث البلاغي، فكل ما يشغل الزمخشري من النظر في الآية الكريمة السابقة هو إثبات أن الله عز وجل ليس الفاعل الحقيقي للختم، وأنه جل شأنه يتعالى عن فعل القبيح، وإسناد فعل الختم إليه هو على سبيل المجاز؛ لأن فهم هذا الإسناد على ظاهره مما يمس أصلا من أصول المعتزلة الذين يعد الزمخشري واحدا من أعلامهم.

وعلى أساس تلك النظرة سارت نظرات السكاكي ومن تابعه من البلاغيين في صور هذا المجاز الإسنادي، فلم يكن البحث في تلك الصور لديهم سوى بحث عن «الفاعل الحقيقي» للفعل باعتبار أن إسناد الفعل لذلك الفاعل هو الإسناد الحقيقي أو الأصل الذي يعد كل إسناد سواه فرعا عليه وعدولا عنه، وقد بلغ السكاكي في هذا الصدد حدا لم يبلغه عبد القاهر، فعبد القاهر يعترف بأن من صور المجاز الإسنادي ما لا يمكن فيه تقدير فاعل للفعل سوى ما أسند إليه. يقول:

«إنه لا يمكنك أن تثبت للفعل في قولك «أقدمنى بلدك حق لى على إنسان»  
فاعلا سوى الحق، وكذلك لا تستطيع في قوله:

وصيّرني هواك وبى  
لحيني يضرب المثل

وقوله:

يزيدك وجهه حسنا  
إذا ما زدته نظرا

(١) الكشاف ج ١ ص ٢٨.

أن تزعم أن لصيرنى فاعلا قد نقل عنه... ولا تستطيع كذلك أن تقدر ليزيد فى قوله يزيدك وجهه فاعلا غيرالوجه...» (١).

أما السكاكى فإنه قد تناول تلك الأمثلة بعينها وحاول (فيما يشبه أن يكون تعقيبا على عبد القاهر) أن يقدر الفاعل الحقيقى فى كل منها، مبررا ذلك بأن «المجاز لا يتحقق أيا كان بدون حقيقة لامتناع تحقق فرع من غير أصل» فالفاعل فى المثال الأول هو «نفسى» والتقدير: أقدمتنى نفسى لأجل حق لى على فلان، والفاعل فى البيتين هو الله عز وجل، والتقدير فى الأول: صيرنى الله فى هواك، وفى الثانى يزيدك الله حسنا فى وجهه (٢).

على أن السكاكى قد صرح فى أثناء محاولته هذه بتصريح له دلالة على ما نحن بصدد إثباته، فهو يقول: «وتمام تحقيق هذا المعنى يستدعى نوعا من العلوم غير نوع علم البيان فليقتنع بهذا القدر»، ولهذا التصريح دلالة على أن السكاكى - على الرغم من انسياقه فى تيار البحث عن الفاعل الحقيقى فى صور هذا المجاز، ثم محاولته استيفاءها فى كل تلك الصور - كان يحس بأن هذا البحث ليس أصيلا فى ميدان البحث البلاغى الذى هو بحث تدرفى فى جماليات اللغة، ولعل علم الكلام كان أهم تلك العلوم التى يشير إليها السكاكى فى تلك العبارة، ذلك العلم الذى بسط ظلاله على كثير من مباحث البلاغة العربية بعامه، وعلى مبحث الحقيقة والمجاز العقليين بخاصة.

على أن البحث عن «الفاعل الحقيقى» لم يكن هو المحور الوحيد الذى دارت حوله نظرات البلاغيين فى هذا المبحث، بل لقد كان هناك محور كلامى آخر يتمثل فى إصرارهم على ربط هذا المجاز بعقيدة المتكلم، يتجلى ذلك فى قول عبد القاهر:

«اعلم أنه لا يصح أن يكون قول الكفار: ﴿وَمَا يَهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ﴾ من باب التأويل والمجاز وأن يكون الإنكار عليهم من جهة ظاهر اللفظ، وأن فيه إيهاما للخطأ، كيف وقد قال تعالى بعقب الحكاية عنهم: ﴿وَمَا لَهُمْ بِذَلِكَ مِنْ عِلْمٍ إِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ﴾ [الجاثية] ، والمتجوز أوالمخطئ فى العبارة لا يوصف بالظن» (٣).

فإسناد الإهلاك إلى الدهر فى نظر عبد القاهر (مع أنه يندرج فى حد المجاز عنده) ليس من المجاز فى العبارة القرآنية، وذلك نظراً لأن قائل تلك العبارة هم الدهريون

(١) أسرار البلاغة ص ٢٢٩ - ٢٣٠.

(٢) انظر: مفتاح العلوم ص ١٦٨، وكذا: الإيضاح ص ٢٠ - ٢١.

(٣) أسرار البلاغة ص ٣١٩.

الذى يدينون بمعنى هذا الإسناد، وينطقون به عن عقيدة، ومغزى ذلك أن تلك العبارة بعينها لو وردت على لسان مؤمن لكانت مجازا عقليا، واقتضى الأمر البحث عن وجه التأول وفقا لاعتقاد من ينطق بها، وأن الصورة الواحدة تظل صورة «محايدة» تستوى نسبتها إلى الحقيقة أوالمجاز ما لم تكن على وعى بعقيدة قائلها<sup>(١)</sup>.

وقد تابع السكاكى عبد القاهر فى تلك النظرة التى تربط هذا الضرب من المجاز بعقيدة المتكلم، ويتجلى ذلك فى التعريف الذى ارتضاه له، فهو عنده:

«الكلام المضاد به خلاف ما عند المتكلم من الحكم فيه بضرب من التأول إفادة للخلاف لا بوساطة وضع» ثم يقول فى تحليل هذا التعريف:

«وإنما قلت: خلاف ما عند المتكلم من الحكم فيه دون أن أقول خلاف ما عند العقل لثلا يمتنع طرده بما إذا قال الدهرى عن اعتقاد جهل أو جاهل غيره: أنبت الربيع البقل رائيا إنبات البقل من الربيع، فإنه لا يسمى لذلك مجازا، وإن كان بخلاف العقل فى نفس الأمر؛ ولذلك لا تراهم يحملون نحو:

أشباب الصغير وأنسى الكبير كسر الغداة ومر العشى

على المجاز مالم يعلموا أو يغلب على ظنهم أن قائله ما قاله عن اعتقاد<sup>(٢)</sup>.

لم يكن البحث فى هذا الضرب من المجاز - إذن - بحثا فى فنية اللغة، بل بحثا فى قضية العقيدة، فالحكم بمجازية الإسناد فى عبارة ما لا يرتد إلى الإحساس بطرافته أو الدهشة المثيرة للإعجاب إزاءه (أى إلى المعيار الذى ارتضاه البلاغيون للمجاز اللغوى)، بل يرتد إلى العلم بهوية قائله، وسلوكياته، والمذهب الذى يدين به، وما إلى ذلك من قيم أو معايير تتعلق بالقائل، وليس منها - بطبيعة الحال - تجربته الخاصة أو إحساسه المتفرد بما يقول.

ولعلنا فى ضوء ما تقدم لا نغالى إذا قلنا: إن عبد القاهر الجرجانى الذى كان أول من أطال فى بحث المجاز العقلى، والذى صرح بأنه «كنز من كنوز البلاغة، ومادة الشاعر المفلتق، والكاتب البليغ فى الإبداع والإحسان، والاتساع فى طرق البيان<sup>(٣)</sup>» - أقول: إنه لم يكن فى كل ذلك ناقدا أو بلاغيا بقدر ما كان متكلما مدفوعا بوزاع من العقيدة إلى تبرير هذا الضرب من الإسناد، والإشادة بصوره، لورود كثير منها فى كتاب الله، قمة البلاغة وآية البيان.

(١) انظر: د. عبدالواحد علام/ قضايا ومواقف فى التراث البلاغى ص ١٠١ مكتبة الشباب سنة ١٩٧٩م.

(٢) مفتاح العلوم ص ١٦٦، وانظر: الأيضاح ص ١٦.

(٣) دلائل الإعجاز ص ٢٢٨ - ٢٢٩.

ونستطيع فى نهاية هذا المبحث أن نجمل نتيجتين هما:

أولاً: أن كلا من الاستعارة والتمثيل والكناية والمجاز العقلى هى - فى نظر البلاغيين - صورة فنية تتمثل فنيها فى انحرافها عن أصل نمطى (أى دلالة مجردة على أصل معناها)، وأن وظيفة الأصول النمطية فى هذا التصور (الحقيقة - الدلالة المجردة من التمثيل - التصريح - الحقيقة العقلية) هى أن كلا منها يمثل الدرجة الدنيا من الدلالة على المعنى المستفاد من صورته، ومن ثم فإن قيمة تلك الصورة لا تتجلى - عند التحليل - إلا بالموازنة به والقياس إليه .

ثانياً: أن كل صورة من تلك الصور فى ضوء فكرة الانحراف لم تكن فى نظر البلاغيين وسيلة خلق وإبداع للمعنى، بل وسيلة من وسائل إبرازه وإخراجه فى شكل تعبيرى له تأثيره الفنى فى المتلقى، بعبارة أخرى: إن المعنى البلاغى فى إطار الصورة هو - فى أساسه - المعنى فى مقابلتها الحرفى، غير أنها تضيف إليه ما يثريه ويكسبه من الخصوصيات ما يوقعه فى نفس المتلقى إيقاعاً فنياً خاصاً لا يتحقق له فى هذا المقابل .

\* \* \*

## ثانيا - حسن التخيير النحوى:

المعيار الثانى من معايير فنية الصورة فى نظر البلاغيين هو التخيير، فالصورة الفنية هى تلك التى اختيرت عناصرها الإفرادية، واختير نسقها الخاص الذى تترتب فيه تلك العناصر، ويحتل كل منها موضعه الأخص به بحيث يكون لها بهذا الاختيار من القيمة ما لا يتوافر فى صور أو بدائل أخرى (مفترضة) تشترك معها فى أصل معناها، فاللغة الفنية فى ضوء هذا المعيار هى لغة خاصة مستفردة أو هى لغة فوق اللغة يقع عليها الشاعر بحسه المرفه، وطبعه المواتى، وبصره الدقيق بطاقات اللغة وإمكاناتها - يقول عبد القاهر فى تأصيله النظرى لهذا المعيار:

«لا فضيلة حتى ترى فى الأمر مصنعا، وحتى تجد إلى التخيير سبيلا، وحتى تكون قد استدركت صوابا»<sup>(١)</sup>.

فالتخيير فى نظر عبد القاهر هو وسيلة جوهرية من وسائل ارتقاء الصورة وتمايزها - فنيا - من بدائلها من الصور التى تفترض إزاءها - عند التحليل - لاشتراكها معها فى أصل المعنى، فإذا كان فى الصورة الفنية من المزايا الدلالية والخصوصيات ما لا يتحقق فى سواها فإن السر فى ذلك يرجع - فيما يرى عبد القاهر - إلى الدقة فى اختيار الألفاظ من جهة، واختيار الترتيب أو النسق الذى تنتظم به تلك الألفاظ من جهة أخرى.

أما قيمة الدقة فى اختيار الألفاظ فهى ما يبرزها تصريح عبد القاهر بأن اللفظ لا يوصف بالبلاغة أو الفصاحة أو البراعة أو ما إلى ذلك من صفات إلا إذا اتصف بحسن دلالة على معناه، ولا وجه لذلك كما يقول: «غير أن يؤتى المعنى من الجهة التى هى أصح لتأديته، ويختار له اللفظ الذى هو أخص به وأكشف عنه، وأتم له، وأحرى بأن يكسبه نبلا، ويظهر فيه مزية...»<sup>(٢)</sup>.

وأما ترتيب الألفاظ أو تنسيقها فى العبارة الفنية فإنهما لا يتصوران - فى نظر عبد القاهر - دون الاختيار الدقيق الذى يحتل به كل منها موضعه الأكثر ملاءمة له، بحيث تتأزر جميعا فى تجسيد تجربة الشاعر، والإيحاء بغرضه الفنى الخاص. يقول:

«إنه لا يكون الإتيان بالأشياء بعضها فى أثر بعض على التوالى نسقا وترتيبا حتى تكون الأشياء مختلفة فى أنفسها، ثم يكون للذى يجيء بها مضموما بعضها إلى بعض غرض فيها ومقصود لا يتم ذلك الغرض وذاك المقصود إلا بأن يتخير لها مواضع فيجعل هذا أولا وذاك ثانيا...»<sup>(٣)</sup>.

(١) دلائل الإعجاز ص ٧٧. وجدير بالذكر أن مصطلح الصواب الذى يقترن بمصطلحى الصنعة والتخيير فى هذا النص لا يعنى أن مجرد الصواب النحوى قيمة فنية، وهذا ما صرح به عبد القاهر حيث يقول عقب النص السابق: «فليس درك صواب دركا فيما نحن فيه حتى يشرف موضعه ويصعب الوصول إليه، وكذلك لا يكون ترك خطأ تركا حتى يحتاج فى التحفظ منه إلى لطف نظر وفضل روية».

(٢) السابق ص ٣٥.

(٣) السابق ص ٣٦٤.

والأمر اللافت للنظر هو أنه على الرغم من إشادة عبدالقاهر بقيمة التخيير في ألفاظ الصورة وفي طريقة نظمها، أى فى الدالتين الإفرادية والنحوية فى إطارها فإن تركيزه فى تطبيق هذا المعيار كان على الجانب الثانى من هذين الجانبين فحسب، فالتخيير النحوى (وهو العنوان الذى وضعناه لهذا المبحث) قد شغل حيزا كبيرا من اهتمام عبدالقاهر فى «دلائل الإعجاز»، ولعل مرجع ذلك هو احتفاؤه فى هذا الكتاب بتأصيل فكرة النظم، فكانه كان يؤمن بأن النظم لا يرتقى فى درجات الفنية إلا عن طريق حسن التخيير فى وجوه التعلق، أو توخى معانى النحوى بين معانى الكلم.

ولعل من الجدير بالذكر فى هذا المقام أن تطبيق معيار التخيير على معانى النحو قد قام - لدى عبد القاهر - على أساس تلك الخاصية التى يتسم بها المعنى النحوى، والتى أوضحناها فى الباب الأول من هذا المبحث، وهى أن هذا المعنى يتسم بالتعدد والاحتمال، وأن تعدد المباني إزاء المعنى الواحد لا يكون إلا لما بينها من «فروق» أو «وجوه» فى دلالتها عليه، فعلى أساس تلك الخاصية كانت الدلالة النحوية ميدانا للتخيير فى نظر عبد القاهر، فالنظم لا يكون نظما فنيا إلا إذا قام على أساس من وعى الناظم بالفروق أو الوجوه فى تلك الدلالة بحيث يتخيير من مباني النحو وصيغه ما هو أدق تأدية وأكثر ملاءمة لغرضه الفنى الخاص - يقول عبد القاهر:

«ليس الفضل للعلم بأن الواو للجمع، والفاء للتعقيب بغير تراخ، وثم له بشرط التراخى وإن لكذا وإذا لكذا، ولكن لأن يتأتى لك إذا نظمت وألفت رسالة أن تحسن التخيير، وأن تعرف لكل من ذلك موضعه...»<sup>(١)</sup>.

إن معانى النحو فى ذاتها لا مزية فيها فى نظر عبد القاهر، فهى بمثابة الأصباغ التى لا يتعلق إبداع المصور بها فى ذاتها، بل بدقته فى اختيارها، وطريقته فى مزجها، وتوزيعها فى كثافات وأبعاد خاصة، هذا ما يقرره عبد القاهر حيث يقول:

«فكلما أنك ترى الرجل قد تهدى فى الأصباغ التى عمل منها الصور والنقش فى ثوبه الذى نسج إلى ضرب من التخيير والتدبير فى أنفاس الأصباغ وفى مواقعها ومقاديرها وكيفية مزجها لها وترتيبها إياها إلى ما لم يتهد إليه صاحبه، فجاء نقشه من أجل ذلك أعجب، وصورته أغرب، كذلك حال الشاعر والشاعر فى توخييهما معانى النحو ووجوهه التى علمت أنها محصول النظم...»<sup>(٢)</sup>.

ولعل من المناسب فى هذا المقام أن نلاحظ أن موازنة عبد القاهر بين «اللفظ» و«النظم» لم تكن - فيما يبدو لنا - إلا موازنة بين المزية الفنية التى تنبثق عن كل منهما فى الصورة الفنية، فمزية اللفظ تتمثل - فى كثير من الأحيان - فى التجوز أو الانحراف فى دلالاته، أما مزية النظم فإنها تتمثل فى دقة التخيير بين وجوه النحو وفروقه، وقد كان عبدالقاهر يحس باحتفاء كثير من سابقه ومعاصره (ومن أسماهم أصحاب اللفظ) بقيمة

(١) السابق ص ١٩٣.

(٢) السابق ص ٧٠.

الانحراف، وغفلتهم أو إغضائهم عن قيمة التخيير، ومن ثم كان تركيزه على تلك القيمة الأخيرة كى يثبت لهؤلاء أن الانحراف وإن كانت له قيمته فإن الوقوف عنده أو الاقتصار عليه فحسب غالبا ما يؤدي إلى القصور عن استشفاف ثراء التعبير الفني، والإحساس بما يحفل به من قيم جمالية.

يقول عبد القاهر:

«وجملة الأمر أن ههنا كلاما حسنه للفظ دون النظم، وآخر حسنه للنظم دون اللفظ وثالثا فرى الحسن من الجهتين، ووجبت له المزية بكلا الأمرين، والإشكال فى هذا الثالث، وهو الذى لا تزال ترى الغلط قد عارضك فيه، وتراك قد حفت فيه على النظم فتركته وطمحت ببصرك إلى اللفظ، وقدرت فى حسن كان به وباللفظ أنه للفظ خاصة، وهذا هو الذى أردت حين قلت لك إن فى الاستعارة ما لا يمكن بيانه إلا من بعد العلم بالنظم، والوقوف على حقيقته...» (١).

لقد كان عبد القاهر فى هذا الرأى الذى كرره فى أكثر من موطن مشغولا بقضية الإعجاز القرآنى، فالبلاغة القرآنية فى نظره هى بلاغة نظم، ومعنى ذلك أنه ليس من بين الأساليب القرآنية ما ينتمى إلى النمط الأول من أنماط الكلام التى يحددها فى النص السابق، وهو ما ترجع المزية فيه إلى اللفظ دون النظم، ومؤدى ذلك أن الإعجاز القرآنى فى نظر عبد القاهر لا يتعلق بالصورة المجازية فى ذاتها، وهو رأى صرح به عبد القاهر فى موطن آخر مبررا له بأن الذهاب إلى ذلك يؤدى إلى أن يكون الإعجاز فى آى معدودة فى مواضع من السور الطوال مخصوصة (٢) وهو بعينه ما يقرره الباقلانى قبل عبد القاهر حيث يقول:

«لا نجعل الإعجاز متعلقا بهذه الوجوه الخاصة، ووقفا عليها، ومضافا إليها، وإن صح أن تكون هذه الوجوه مؤثرة فى الجملة آخذة بحظها من الحسن والبهجة متى وقعت فى الكلام على غير وجه التكلف...» (٣).

فى ظل تلك النظرة التى تؤمن بأن الإعجاز القرآنى هو بالدرجة الأولى إعجاز نظم راح البلاغيون يتناولون بالتحليل كثيرا من الآيات والأساليب القرآنية مركزين فى هذا التحليل (وهذا ما يعنينا الآن) على مزايا التخيير النحوى فيها، فعلى سبيل المثال لقد وقف كثير من البلاغيين لبيان القيم والمزايا الفنية فى قوله عز وجل:

﴿وَقِيلَ يَا أَرْضُ ابْلَعِي مَاءَكَ وَيَا سَمَاءُ أَقْلِعِي وَغِيضَ الْمَاءِ وَقُضِيَ الْأَمْرُ وَاسْتَوَتْ عَلَى الْجُودِيِّ وَقِيلَ بُعْدًا لِلْقَوْمِ الظَّالِمِينَ ﴿٤٤﴾﴾ [هود] فكانت تلك القيم والمزايا تدور فى

(١) السابق ص ٧٨ - ٧٩ وانظر ص ٣٢٩، ص ٣٤٧.

(٢) انظر: السابق ص ٣٠٠.

(٣) أبو بكر الباقلانى / إعجاز القرآن ص ٣٦ ط. مصطفى الباي الحلبى سنة ١٣٩٨هـ / ١٩٧٨م.



عمومها - فى نظهم - حول وجوه التخير النحوى فيها، فالنداء والأمر والإضافة وطبيعة الصيغة والترتيب وما إلى ذلك من مقولات النحو ووظائفه هى - فى إطار تلك الآيه - سر المزية ومناط الإعجاز، والمنهج الذى سار عليه البلاغيون فى تحليل مزية التخير هو (كما يتجلى فى تناولهم لتلك الآيه) منهج المقارنة<sup>(١)</sup>، أى بيان القيمة الفنية لاختيار المبانى والصيغ فى التعبير الفنى عن طريق مقارنة كل منها بنظيره أو نظائره التى كان يمكن لأى منها (مع التجاوز عن المزية) أن يقوم بنفس وظيفته.

يقول السكاكى فى تلك الآيه:

«اختير (يا) دون سائر أخواتها لكونها أكثر فى الاستعمال، وأنها دالة على بعد المنادى الذى يستدعيه مقام إظهار العظمة والجبروت، وهو تبعيد المنادى المؤذن بالتهاون به، ولم يقل: يا أرض بالكسر لإمداد التهاون، ولم يقل يا أيتها الأرض لقصد الاختصار... واختير لفظ (ابلى) على ابتلى لكونه أخصر، ولجىء خط التجانس بينه وبين «ألقى» أوفر، وقيل (ماءك) بالإفراد دون الجمع لما كان فى الجمع من صورة الاستكثار المتأبى عنها مقام إظهار الكبرياء والجبروت، وهو الوجه فى إفراد الأرض والسماء... وعلى هذا النحو يتابع السكاكى بيان المزية فى اختيار حذف المفعول من الفعل «ابلى» دون «ألقى»، وفى اختيار صيغة الفعل المبني للمعلوم فى الفعل «غيض» وإثارها على «غيض» بالتشديد، وفى إضمار فاعل الفعل «استوت» دون ذكره، ثم فى تفضيل «بعدا» على ليعدوا...<sup>(٢)</sup> وهكذا ينصب تحليل المزايا فى الآيه الكريمة على مكوناتها النحوية، أى على التبرير الفنى لاختيار تلك المكونات وإثارها دون بدائلها التى تقدر أو تفترض إزاءها، والتى لا تنهض بأداء ما تؤديه من وظائف (خاصة) تتعلق بها المزية فى سياق الآيه.

مثل هذا التحليل يدل دلالة واضحة على أن الإبداع الفنى هو بالدرجة الأولى إبداع نحوى، فموجب المزية فى النظم هو الإحساس بقيمة انتقائه دون نظوم أخرى دالة على أصل معناه، ومغزى ذلك أن التفاوت فى درجات الفنية بين نظم ونظم أو أسلوب وأسلوب ليس إلا مظهرًا للتفاوت بين المبدعين فى مدى ما لكل منهم من حس باللغة، وبصر بدقائق نظامها، وقدرة على استثمار طاقاتها وإمكاناتها فيما يود الإبداع فيه.

(١) يتفق معيار التخير - من حيث هذا المنهج - مع معيار الانحراف، فإذا كانت مزية الانحراف لا تتجلى إلا فى ضوء مقارنة الصورة المجازية بالحقيقة أو الصورة النمطية الدالة على أصل معناها فإن مزية التخير لا تتجلى إلا عن طريق مقارنة المبني النحوى المختار بمبنى آخر (مفترض) يتفق معه فى وظيفته ويتجرد دونه عن المزية.

(٢) انظر مفتاح العلوم ص ١٧٧ - ١٧٨، وكذا: دلائل الإعجاز ص ٣٧، الكشف ج ٢ ص ٤٠٥.

ولعله ليس من قبيل التعسف أن نرى في تلك النظرة تشابها مع نظرة بعض علماء الأسلوب المعاصرين الذين ينظرون إليه باعتباره وسيلة من وسائل استغلال طاقات اللغة وإمكاناتها المتاحة للتعبير، ويعرفونه - من ثم - بأنه:

«اختيار أو انتقاء يقوم به المنشئ لسمات لغوية بغرض التعبير عن موقف معين، يدل هذا الاختيار أو الانتقاء على إثارة المنشئ وتفضيله لهذه السمات على سمات أخرى بديلة»<sup>(١)</sup>.

حقيقة إن هؤلاء الأسلوبيين قد نفذوا من خلال تلك النظرة إلى غايات لم تدر بخلد البلاغيين (كتحديد أسلوب أديب معين عن طريق تعرف مجموعة اختياراته الأسلوبية مثلا) - ولكن يبقى من وجوه التشابه بين النظرتين أن الأسلوب الفني فيهما هو قائمة من الاختيارات، وأن منهج المقارنة الذي سار عليه البلاغيون في بيان مزية التخيير النحوي يتشابه مع المنهج الذي سار عليه هؤلاء الأسلوبيون في تحليل الأساليب، فلقد تبنى كثير من هؤلاء - على سبيل المثال - نظرية «النحو التحويلي» - تلك التي تميز في التعبير اللغوي بين مستويين: المستوى الظاهري أو البنية السطحية، والمستوى الباطني أو البنية العميقة، ومن ثم كان المنهج الذي ساروا عليه في تمييز الأساليب هو المنهج التحويلي، أي مقارنة الأسلوب المعين بأساليب أخرى مقدرة أو محولة تختلف معه في البنية السطحية، وتبادل معه الدلالة على أصل معناه.

يقول رتشاردز أوهمان أحد رواد هذا الاتجاه:

«هناك ثلاث خصائص على أقل تقدير تجعل النظرية التحويلية أكثر صلاحية من غيرها من المناهج للتعامل مع أسلوب النص الأدبي ووصفه وصفا موضوعيا، وأولى هذه الخصائص أن الكثير من التحويلات ذو طابع اختياري، بمعنى أن التركيب المعطى يمكن تحويله إلى تراكيب متعددة على «مستوى السطح» دون تغيير هام في المعنى الدلالي لهذا التركيب، ومن هذه التحويلات التحويلات التي تعيد تنظيم المستوى السطحي، وتحويلات التضام، وتحويلات الإضافة، وتحويلات الحذف، ولذلك يمكن للنحو التوليدي أن يولد الكثير من التراكيب التي تعنى نفس الشيء، فتمثل بدائل على مستوى الدراسة الأسلوبية، وثانية هذه الخصائص أن هذه التحويلات تغير في الحقيقة جانبا فحسب من البناء التركيبي ولكنها تترك جانبه الأكبر دون تغيير يذكر، ولا شك أن هذه الميزة للتحويلات تفسر إمكانية تحول مجموع التراكيب إلى بدائل تمايز من حيث الظاهر ولكنها تظل وسائل مختلفة لقضية أصلية واحدة...»<sup>(٢)</sup>.

(١) انظر: د. سعد مصلوح/ الأسلوب ص ٢٣ دارالبحوث العلمية سنة ١٩٨٠م.

(٢) انظر: د. محمود عياد/ الأسلوبية الحديثة، مقال مجلة فصول، المجلد الأول، العدد الثاني ص ١٢٨ سنة ١٩٨١م، وكذا د. عبد الحكيم راضي: نظرية اللغة في النقد العربي ص ٤٩٤ - ٤٩٥ مكتبة الخالجي سنة ١٩٨٠م.

هذا المنهج التحويلي في دراسة الأسلوب يتشابه إلى حد كبير - فيما نرى - مع المنهج الذي سار عليه البلاغيون في تحليلهم للأساليب الفنية وإبرازهم للمزيا المنبثقة عن وجوه التخيير النحوي فيها، وحسبنا أن نشير في دعم ذلك إلى تحليلهم للتعبير القرآني «وَأَشْتَعَلَ الرَّأْسُ شَيْبًا» [مریم: ٤] - يقول عبد القاهر مبینا السر في بلاغة هذا التعبير في نظره: «ليست هذه المزية الجليلة، وهذه الروعة التي تدخل على النفوس عند هذا الكلام لمجرد الاستعارة، ولكن لأن يسلك بالكلام طريق ما يسند الفعل فيه إلى الشيء وهو لما هو من سببه فيرفع به ما يسند إليه، ويؤتى بالذي الفعل له في المعنى منصوبا بعده... يبين لك أن الشرف كان لأن سلك فيه هذا المسلك، وتوخى به هذا المذهب أن تدع هذا الطريق فيه، وتأخذ اللفظ فتسند به إلى الشيب صريحا فتقول اشتعل شيب الرأس، والشيب في الرأس، ثم تنظر هل تجد ذلك الحسن وتلك الفخامة، وهل ترى الروعة التي كنت تراها؟...» (١).

فعبد القاهر إذ يقرر أن المزية في العبارة الكريمة لا ترجع إلى مجرد استعارة الاشتعال للشيب فيها، بل إلى صورة التركيب النحوي الذي جاءت عليه إنما يستدل على ذلك بافتراض صورتين تقديريتين أو تحويليتين لهذا التركيب تتفقان معه في تلك الاستعارة، ويؤدي كل منهما أصل معناه وهو إثبات الشيب للرأس كي يتضح عن طريق المقارنة بين الصور الثلاث كيف تقتصر المزية على الصورة الأصلية المنتقاة.

وقد أفاض السكاكي في ذكر الصور التحويلية للعبارة السابقة، ودرجها في نسق تصاعدي ترتفع معه شأن المزية حتى تبلغ ذروتها في الصورة القرآنية:

فالأصل أو الحقيقة في هذا التعبير - كما يقرر السكاكي - هي «شاب رأسى»، ثم تركت تلك الحقيقة إلى أبلغ منها فحصل: اشتعل شيب رأسى، ثم تركت إلى أبلغ وهي: اشتعل رأسى شييا، وكونها أبلغ من جهات: إحداها: إسناد الاشتعال إلى الرأس لإفادة شمول الاشتعال الرأس؛ إذ وزان اشتعل شيب رأسى واشتعل رأسى شييا وزان اشتعل النار في بيتي واشتعل بيتي نارا والفرق نير، وثانيها: الإجمال والتفصيل في طريق التمييز، وثالثها: تنكير شييا لإفادة المبالغة، ثم ترك اشتعل رأسى شييا لتوخى مزيد التقرير إلى اشتعل الرأس منى شييا على نحو وهن العظم منى، ثم ترك لفظ منى لقرينة عطف واشتعل الرأس على وهن العظم منى لمزية مزيد التقرير، وهي إيهام حوالة تأدية مفهومة على العقل دون اللفظ» (٢).

(١) دلائل الإعجاز ص ٩٧ - ٨٠.

(٢) مفتاح العلوم ص ١٢٤.

وأيا ما كانت النظرة إلى طبيعة تلك المزايا التي يستخرجها كل من عبد القاهر والسكاكي في الآية الكريمة فإن الذى يعنينا هو اعتمادهما فى استنباطها على المقارنات التحويلية من جهة، وأن التحويلات أو التقديرات التى افترضهاها هى تحويلات وتقديرات نحوية تدور حول الحذف أو الإضافة أو تقيير الترتيب فى المكونات النحوية للتركيب الاصلى من جهة ثانية، وأنها جميعا تتفق مع هذا التركيب فى الدلالة على أصل معناه من جهة ثالثة، وهذا كله مما يدعم فى نظرنا ذلك التشابه الذى نراه.

والتساؤل الذى يطرح نفسه فى ضوء ما تقدم هو: إلى أى حد ترتبط المزية بالتخير فى مباحث علم المعانى - تلك المسابح التى تدور فى عمومها حول بحث المزية فى معانى النحو؟

لقد رأينا فى الفصل السابق تصريح عبد القاهر بأن مزية الأسلوب لا تكون إلا «إذا احتل فى ظاهر الحال غير الوجه الذى جاء عليه وجها آخر، ثم رأيت النفس تنبو عن ذلك الوجه الآخر، ورأيت للذى جاء عليه حسنا وقبولا يعدمهما إذا أنت تركته إلى الثانى»، وهو تصريح له دلالة الواضحة على الربط الوثيق بين المزية والاختيار فى نظره، فاحتمال التركيب وجها آخر أو وجوها أخرى غير ما جاء عليه إنما يعنى أنه متقى من بين عدة بدائل لاختصاصه دونها بالمزية، وعلى النقيض من ذلك فإن الأسلوب الذى لا يحتمل إلا الوجه الذى ورد عليه إنما يفقد المزية؛ لأن ذلك يعنى أنه أسلوب (حتمى) لا بديل عنه فى أداء معناه، أى أن هذا المعنى ينعدم (ولا يفقد المزية فحسب) إزاء أى تحول عنه أو تحويل فيه، الأمر الذى يعنى انحداره من درجة الصواب إلى هوة الخطأ.

وقد سبق أن رأينا أن أسلوبى «القصر» و «الفصل والوصل» (فى إطار معالجة البلاغيين لهما) ينتميان إلى تلك الأساليب الحتمية، وأن دافع عبد القاهر الجرجانى إلى بحثهما هو إحساسه بدقة الفروق النحوية فيهما، الأمر الذى يجعلهما أكثر من سواهما مظنة اللبس والخطأ عند الفهم أو الاستعمال، وقد أشرنا عند تناولنا لهذين المبحثين إلى أن بقية الأساليب التى بحثها عبد القاهر (متعلقة بمعانى النحو) لا تنتمى جميعها إلى الأساليب المتخيرة أو المحتملة ذات المزية، بل إن من بينها ما بحثه على مستوى المزية فحسب، ومنها ما بحثه على مستوى الصحة والمزية، وهنا نشير إلى أن هذا النوع الثانى ينطبق فى نظرنا على بحثه لأساليب «التقديم والتأخير».

ولكى ندعم هذا الذى نراه نود الوقوف قليلا إزاء أساليب التقديم التى عاجلها عبد القاهر - فى نظرنا - على مستوى الصحة أو الحتمية مرجئين النظر فى بحثه

لأسلوب التقديم على مستوى المزية أوالتخير إلى النقطة التالية التي سوف نعالج فيها «مجالات التخير».

ونود - أولاً - أن نورد بعض النصوص<sup>(١)</sup> التي تعكس طبيعة نظرة عبد القاهر في هذا النمط من أساليب التقديم:

يقول في الاستفهام بالهمزة:

\* «إن موضع الكلام على أنك إذا قلت: أفعلت؟ فبدأت بالفعل كان الشك في الفعل نفسه، وكان غرضك من استفهامك أن تعلم وجوده، وإذا قلت: أنت فعلت؟ فبدأت بالاسم كان الشك في الفاعل من هو...».

\* «هذا الذي ذكرت لك في الهمزة وهي للاستفهام قائم فيها إذا كانت هي للتقرير، فإذا قلت: أنت فعلت ذلك؟ كان غرضك أن تقرره بأنه الفاعل... فإنه إذا قال: أفعلت؟ فهو يقرره بالفعل من غير أن يردده بينه وبين غيره».

\* «وإذ قد عرفت هذه المسائل في الاستفهام فهذه مسائل في النفي: إذا قلت: ما فعلت كنت نفيت عنك فعلاً لم يثبت أنه مفعول، وإذا قلت: ما أنا فعلت كنت نفيت عنك فعلاً ثبت أنه مفعول».

\* «واعلم أن هذا الذي بان لك في الاستفهام والنفي من المعنى في التقديم قائم مثله في الخبر المبتدأ، فإذا عمدت إلى الذي أردت أن تحدث عنه بفعل فقدمت ذكره ثم بنيت الفعل عليه، فقلت زيد قد فعل وأنا فعلت وأنت فعلت اقتضى ذلك أن يكون القصد إلى الفاعل».

\* «وما يرى تقديم الاسم فيه كاللازم «مثل» و«غير» في نحو قوله:

مثلك يثنى المزن عن صوبه ويسترد الدمع عن غربه  
إن تأمل أساليب التقديم التي عرضها عبد القاهر في تلك النصوص، يلفت النظر إلى عدة ملاحظات:

(١): أن كل تركيب من تلك التراكيب التي يصفها عبد القاهر في تلك النصوص هو تركيب لا بديل عنه في معناه، فحين يتقدم الفعل على الاسم - مثلاً - في أفعلت نكون إزاء معنى هو «الشك في الفعل»، فإذا ما حدث تحول في

(١) دلائل الإعجاز: والصفحات على التوالي: ٨٧ - ٨٨ - ٨٩ - ٩٦ - ٩٩ - ١٠٦.

(٢) السابق ص ٨٧.

هذا التركيب فتقدم الاسم على الفعل كنا إزاء معنى آخر جديد هو «الشك فى الفاعل»، أى أن كل أسلوب من الأساليب التى حددها عبد القاهر فى هذا الوطن إنما هو مبنى واحد إزاء معنى واحد، ومقتضى ذلك أن تلك الأساليب هى - فى نظر عبد القاهر - أساليب حتمية أو (لا تحتمل إلا الوجه الذى وردت عليه)، ولعل تلك الحتمية هى ما عناها حين صدر بحثه لتلك الأساليب بقوله: «وهذه مسائل لا يستطيع أحد أن يمتنع من التفرقة بين تقديم ما قدم فيها وترك تقديمه»<sup>(١)</sup>.

(ب): أن نظرة عبد القاهر فى الفروق بين تلك الأساليب لم تكد تتجاوز نطاق النظر النحوى البحت، أعنى أن غايته من تحديدها لم تكن سوى تحقيق مستوى الصحة النحوية فحسب، وأن عنايته بها إنما نبعت من إحساسه بدقتها وشدة التقارب بينها مما يجعلها مظنة اللبس أو الخطأ النحوى، ولعل مما يدعم ذلك كثرة دوران مصطلحات الصحة والخطأ والاستقامة وما إلى ذلك على لسان عبد القاهر فى أثناء تحديده لتلك الفروق، وحسبنا أن نشير إلى مثل قوله:

«إنك تقول: أقلت شعرا قط؟ أرايت اليوم إنسانا؟ فيكون كلاما مستقيما ولو قلت: أنت قلت شعرا قط؟ أنت رأيت إنسانا؟ أخطأت...»<sup>(٢)</sup>.

أو قوله: «تقول: ما ضربت إلا زيدا فيكون كلاما مستقيما، ولو قلت: ما أنا ضربت إلا زيدا كان لغوا من القول»<sup>(٣)</sup>.

لقد حاول أحد الباحثين المعاصرين الإجابة عن تساؤل مؤداه: هل للنظم قوانين تطرد؟ وانتهى إلى أن النظم لا يعرف القوانين المطردة التى هى على غرار قوانين النحو، وأن ماورد فى حديث عبد القاهر من تلك القوانين المطردة لم يرد على أنه من قوانين النظم، وإنما لشبهه بينه وبينها فى الدقة والخفاء، وضرب أمثله لهذه القوانين المطردة بتلك الأساليب التى نحن بصدددها فى مبحث التقديم لدى عبد القاهر، ثم يقرر أن الخصائص التى تدل عليها تلك الأساليب ليست من جنس المزاي الفنية بل هى «نوع من الدلالة الأصلية التى يرجع الأمر فيها إلى الصواب والخطأ لا إلى الحسن والقبح، وأنها ليست

(١) السابق ص ٨٧

(٢) السابق ص ٨٨.

(٣) السابق ص ٩٨.

من جنس الافتتان في الصناعة التي يهتدى إليها صانع دون صانع، إنها من قواعد النحو التي لا بد منها في أداء المعاني الأولية التي يقصدها المتكلم في عبارته أمرها كأمر أداة الاستثناء التي تأتي بها حين نريد إخراج ما بعدها من حكم ما قبلها في أننا إذا لم نفعل ذلك أخطأنا في الأداء»<sup>(١)</sup>.

ونحن نوافق الباحث على ما يراه من أن اطراد القوانين في تلك الأساليب هو اطراد نحوي في مستوى الصحة أو الخطأ لا في مستوى الحسن أو القبح، ولكننا نتوقف في قبول إخراجها من دائرة النظم، فنظرية النظم فيما نرى لم تكن خالصة للمستوى الفني من اللغة لدى عبد القاهر، بل إن النظم لديه - كما أسلفنا القول - يكون فنيا بلاغيا تارة، وغطيا مجردا كما في تلك الأساليب تارة أخرى.

(ج): لقد درج عبد القاهر على أن يصدر نظرتة في كل نمط من أنماط الفروق التي ذكرها في هذا الصدد بالتمثيل له بقوالب أو صيغ شكلية مجردة لا مضمون لها، فصيغ: «أفعلت» و «أنت فعلت» و «ما فعلت» وما إلى ذلك إنما هي صيغ وبنيات مجردة ذات معانٍ وظيفية فحسب، أي أنها صالحة لأن تشغل بأي مادة معجمية لتؤدي نفس الوظيفة، ولهذا المسلك دلالة على إحساس عبد القاهر بأن تلك الفروق ليست فروقا فنية، بل هي فروق بين نماذج نحوية وظيفية تنتمي إلى نحو اللغة ونظامها العام<sup>(٢)</sup>.

(د): يكاد يعدم التحليل الفني لدى عبد القاهر في بحثه لتلك الأساليب، فالأمثلة التي يعرضها في ثنايا هذا البحث هي إما أمثلة نثرية تقريرية لا فنية فيها ولا جمال، وإما نماذج فنية نحس عند تأمل نظرتة إليها أن غايته لم تكن هي التدوق أو التحليل الفني بقدر ما كانت الاستشهاد بها على ما يصفه من فروق دقيقة بين تلك القوانين النحوية، فهو إذ يقرر أن تقديم الاسم على الفعل في أسلوب الاستفهام يفيد التقرير بالفاعل لا بالفعل، يقول مستدلا على ذلك:

---

(١) انظر: د. محمد نايل/ نظرية العلاقات أو النظم ص ٦٢ وما بعدها. دار الطباعة المحمدية بالقاهرة ١٣٨٣ هـ / ١٩٧٤ م.

(٢) يقول أحد علماء اللغة المعاصرين: «إن نحو أي لغة من اللغات يتكون من الوسائل التي تحدد المعاني الخاصة بالبنية اللغوية، ومعاني البنية اللغوية هي تلك المعاني التي تحملها نماذج من الترتيب واختيار الأقسام الشكلية في مقابل المعاني القاموسية. انظر د. محمود السمران: علم اللغة. مقدمة للقارئ العربي ص ٢٥٠ دار المعارف سنة ١٩٦٢.

«يبين ذلك قوله تعالى حكاية عن قول نمرود: ﴿...أَأَنْتَ فَعَلْتَ هَذَا بِالْهَيْتَا يَا إِبْرَاهِيمَ﴾ [الأنبياء] لا شبهة في أنهم لم يقولوا ذلك له عليه السلام وهم يريدون أن يقر لهم بأن كسر الأصنام قد كان ولكن أن يقر بأنه منه كان، وقد أشاروا له إلى الفعل في قولهم ﴿...أَأَنْتَ فَعَلْتَ هَذَا﴾ وقال هو عليه السلام في الجواب بل فعله كبيرهم هذا، ولو كان التقرير بالفعل لكان الجواب فعلت أو لم أفعل»(١).

وحين يورد قول الشاعر:

وما أنا أسقمت جسمي به ولا أنا أضمرت في القلب نارا

ينحصر تعليقه عليه في قوله: «المعنى كما لا يخفى على أن السقم ثابت موجود وليس القصد بالنفي إليه، ولكن إلى أن يكون هو الجالب له»(٢).

فإذا أضفنا إلى ذلك انعدام مصطلحات الهزة والأريحية والطرب والمزية لدى عبد القاهر في تعليقه على تلك النماذج أدركنا طبيعة الغاية التي كان يهدف إليها من النظر في هذا النمط من أساليب التقديم.

ولعلنا نستطيع في ضوء تلك الملاحظات أن نقرر أن عبد القاهر حين نظر في الأساليب السابقة لم يكن ينظر إليها بوصفها أساليب فنية ذات خصوصية وتفرد، بل بوصفها قوانين نحوية يتحتم العمل بمقتضاها، فهي جزء راسخ في نظام اللغة الذي لا سبيل للزيغ عنه أو التبديل فيه، ولعل هذا ما عناه عبد القاهر حيث يقرر في أثناء حديثه عن تقديم «مثل» و «غير» أن «استعمال مثل وغير على هذا السبيل شيء مركوز في الطباع، وهو جار في عادة كل قوم»(٣).

وإذا لم يكن التقديم في الأساليب السابقة - كما تناوله عبد القاهر - تقديمًا فنيًا لحتميته واطراده فإن مغزى ذلك أن الارتباط (الذي تساءلنا عنه منذ قليل) بين المزية والتخيه هو ارتباط وثيق في نظره، وهذا بدوره يقودنا إلى التساؤل عن المجالات النحوية التي كان التخير فيها قرينًا للمزية أو - بعبارة أدق - موجبا لها في نظر عبد القاهر ومن تابعه من البلاغيين في إطار نظرتهم في مباحث علم المعاني؟

(١) دلائل الإعجاز ص ٨٨ - ٨٩.

(٢) السابق ص ٩٧.

(٣) السابق ص ١٠٧.



وليس من غايتنا فى الإجابة عن هذا التساؤل استقصاء مباحث علم المعانى أو النظرة التفصيلية فى معالجة البلاغيين لأى منها، ولكننا سنكتفى باستعراض أبرز (١) المجالات النحوية التى طبقوا فيها معيار التخيير مشيرين على وجه الإجمال إلى المباحث أو المباحث التى تدرج تحت كل منها، وتلك المجالات هى:

١ - الصيغ.

٢ - الأدوات.

٣ - الرتبة (التقديم والتأخير)

٤ - الذكر والحذف (٢).

١ - الصيغ:

لم يهتم البلاغيون بالصيغ أو القوالب الصرفية فى ذاتها، فتحديد تلك الصيغ وبيان وظائفها وتوضيح الفروق التى تميز بينها فى تأدية تلك الوظائف، كل أولئك أمور قد تكفل بها ونهض بأدائها علم النحو، وإنما اهتموا بالمزايا التى تنبثق عن استثمار تلك الفروق، وتوظيفها فى الأسلوب الفنى، فتأمل تحليلاتهم للأساليب يكشف بوضوح عن أن الصيغة لا تكتسب المزية فى نظرهم إلا إذا كانت هناك صيغة أخرى صالحة لأداء وظيفتها (العامة) من جهة، وقاصرة عن أداة ما تؤديه فى سياقها الخاص من جهة أخرى، ومن ثم كانت المقارنة بين الصيغتين الأصلية (أو المتقاة) والبديلة (أو المفترضة) هى المنهج الذى سار عليه البلاغيون فى تحليل مزية الأولى.

(١) ميدان التخيير النحوى فى نظر البلاغيين كان أعم من تلك المجالات التى سنعرض لها بالتفصيل فى هذا المقام، فهو يشمل مثلا (فوق تلك المجالات) ما يسمى فى علم اللغة المعاصر بمباني التصريف كالضمائر وعلامات الإفراد والتثنية والجمع والتعريف والتأنيث وما إلى ذلك، فتحليل البلاغيين لتلك المباني فى اللغة الفنية يدل على أنها مجال خصص من مجالات التخيير الموجب للمزية فى نظرهم، ذلك التخيير الذى يكون بين ذكر المبنى وعدم ذكره كما هو الحال فى علامة التأنيث أو أداة التعريف (وهى ما سنعرض لها فى مجال الأدوات لتركيز البلاغيين عليها)، أو بالتنوع بين المباني المتناظرة بالتنوع بين المباني الدالة على الشخص (الإفراد والتثنية والجمع). والتنوع بين الضمائر كما هو الحال فى مبحث الالتفات، ولم نشأ أن نستقصى القول فى كل ذلك لأن فيما سنعرضه من المجالات ما يكفى فى نظرنا لإثبات ما نحن بصدده إثباته من علاقة المزية فى المعنى النحوى بالتخيير.

(٢) سبق أن لاحظنا عند حديثنا عن «معانى النحو» أن هذا المصطلح فى ضوء نظرية النظم لدى عبد القاهر كان يشمل كثيرا من المعانى أو الوظائف الصرفية، ومعنى ذلك أن التخيير الذى عناه البلاغيون كان يتعلق بمعانى النحو بهذا المفهوم الشامل لها، ويتضح ذلك فى طبيعة المجالات التى نحن بصددها حيث إن كثيرا منها ينتمى إلى النظام الصرفى فى نظر المعاصرين.

ولعل من أبرز المقارنات في هذا المجال المقارنة بين صيغتي الفعل والاسم: فلقد كانت تلك المقارنة بين الصيغتين - استنادا لمعيار التخيير - مقصورة عليهما حين تقع أى منها في موقع تصلح له الأخرى، وتنفرد دونها بالمزية فيه، وذلك لكونها أكثر ملاءمة للغرض المسوق من أجله الكلام لخصوصية في وظيفتها، فحين ينظر عبد القاهر في قول الأعشى:

لعمري لقد لاحت عيون كثيرة إلى ضوء نار في يفاع تحرق  
تشب لمقرورين يصطليانها وبات على النار السدى والمحلقي

يقول: «... معلوم أنه لو قيل إلى ضوء نار متحرقه لنا عنه الطبع، وأنكرته النفس ثم لا يكون ذلك النبو وذلك الإنكار من أجل القافية وأنها تفسد به، بل من أجل أنه لا يشبه الغرض، ولا يليق بالحال...» (١).

وعبد القاهر يورد هذا التعليق في سياق حديثه عن فروق الخبر (ومصطلح الخبر هنا أعم من مفهومه النحوي) فالفرق بين الإخبار بالفعل والإخبار بالاسم أن صيغة الفعل تفيد تجديد المعنى المثبت بها شيئا بعد شيء، أما صيغة الاسم فإنها تفيد اللزوم والثبات في هذا المعنى، وهو لون من ألوان «الفروق أو الوجوه» النحوية التي ذكرها في هذا الموطن، والتي ترجع المزية فيها - في نظره - إلى استثمارها في الأساليب الفنية، بحيث يختار لكل أسلوب من الصيغ والمباني ما هو أكثر مواءمة لسياقه وملاءمة لغرضه الخاص، ففي تعبير الأعشى السابق كان لصيغة الفعل (تحرق) مزيته لدلالته على تجديد اشتعال النار آنا بعد آن، الأمر الذي يلائم «المبالغة في الكرم»، وهو الغرض الذي يريده الشاعر، ولا تتجلى تلك المزية - كما يتضح في نص عبد القاهر - إلا عن طريق قياس تلك الصيغة إلى صيغة الاسم التي تحتل موقعها (افتراضا) فينبو عنها الطبع لمجافاتها للغرض وعدم لياقتها بالحال، وبعبارة أخرى إن مزية الصيغة لا تتضح إلا عن طريق تبرير اختيارها دون مقابلها في سياقها الخاص.

وعلى أساس ذلك الفرق بين هاتين الصيغتين بنى الزمخشري كثيرا من نظراته في نماذجهما في الأساليب القرآنية، متخذاً منهج المقارنة (٢) الذي سار عليه عبد القاهر في تحليل المزية في كل منهما، فعند تفسيره لقوله عز وجل: ﴿إِنَّا سَخَرْنَا الْجِبَالَ مَعَهُ يُسَبِّحْنَ بِالْعُشْبِيِّ الْإِشْرَاقِ ﴿٦٨﴾ وَالطَّيْرَ مَحْشُورَةً كُلٌّ لَهُ أَوَّابٌ ﴿٦٩﴾﴾ [ص] يقول:

(١) انظر: دلائل الإعجاز ص ١٣٣ - ١٣٥.

(٢) وقد كانت وسيلة الزمخشري في عرض تلك المقارنات هي إثارة الصيغة البديلة عن طريق توجيه اعتراض أو تساؤل افتراضى على هذا النحو (فإن قلت... قلت)، وهي ظاهرة من الظواهر العامة في تفسيره.

«فإن قلت هل من فرق بين «يسبحن» و «مسبحات»؟ قلت: نعم وما اختير بسبحن على مسبحات إلا لذلك، وهو الدلالة على حدوث التسبيح من الجبال شيئا بعد شيء وحالا بعد حال، وكان السامع محاضر تلك الحال يسمعا تسبيح... وقوله «محشورة» في مقابلة يسبحن، إلا أنه لما لم يكن في الحشر ما كان في التسبيح من إرادة الدلالة على الحدوث شيئا بعد شيء جرى به اسما لا فعلا، وذلك أنه لو قيل: وسخرنا الطير يحشرون على أن الحشر يوجد من حاشرها شيئا بعد شيء والحاشر هو الله عز وجل لكان خلفا، وذلك لأن حشرها جملة واحدة أدل على القدرة»<sup>(١)</sup>.

فالزمخشرى في هذا النص يبرر اختيار صيغة الفعل على الاسم في تسبيح الجبال، وصيغة الاسم على الفعل في حشر الطير، ولعل مما يدعم الإحساس بفتية هذا الاختيار (علاوة على ما برره به الزمخشرى) أن الآيتين مسوقتان لإبراز نعمتين خص الله بهما نبيه داود عليه السلام، وفي اختيار التعبير بالفعل في النعمة الأولى، وبالاسم في الثانية ما يجلى عظمة هاتين النعمتين من جهة، وخصوصيتهما بداود عليه السلام من جهة أخرى، ذلك أن من شأن الجبال التسبيح الدائم فهي إحدى المخلوقات أو الأشياء التي يتضمنها قوله جل شأنه: ﴿وإن من شيء إلا يسبح بحمده﴾ [الإسراء: ٤٤]، ومن ثم كان لإيثار الفعل الدال على التجدد في (يسبحن) دلالة على أن التسبيح المقصود من الجبال ليس هو ذلك التسبيح الدائم، بل هو تسبيح خاص يتجدد بتجدد التسبيح من داود، وتلك الدلالة تدعمها - فيما نحس - دلالة الظرف (معه) وتقديمه على الفعل في الآية الأولى، كذلك فإن من شأن الطير الحركة وسرعة التنقل من مكان إلى مكان، ومن هنا يكون لإيثار التعبير عن حشرها بالاسم دون الفعل دلالة على أنها حين تحشر وتتجمع لتجاوب تسبيح داود تكاد تفارق طباعها، فتثبت في مكان حشرها خاشعة لا تكاد تريم.

ومن الأساليب التي توقف إزاءها الزمخشرى لإبراز مزية التخيير بين هاتين الصيغتين فيها قوله عز وجل: ﴿أو لم يروا إلى الطير فوقهم صافات يقبضن﴾ [الملك: ١٩] يقول:

«فإن قلت: لم قيل ويقبضن ولم يقل: وقابضات؟ قلت: لأن الأصل في الطيران هو صف الأجنحة، لأن الطيران في الهواء كالسباحة في الماء، والأصل في السباحة مد الأطراف وبسطها، وأما القبض فطارئ على البسط للاستظهار على التحرك، فجئ بما هو طارئ غير أصل بلفظ الفعل على معنى أنهن صافات ويكون منهن القبض تارة بعد تارة»<sup>(١)</sup>.

(١) الكشاف ج ٣ ص ٣٢٠.

(٢) السابق ج ٢ ص ١٢٤، وانظر تفسيره لقوله عز وجل: ﴿...واخشوا يوما لا تجرى والد عن ولده ولا مولود هو جاز عن والده شيئا﴾ [لقمان: ٣٣] - ج ٣ ص ٢١٧، وكذا تفسيره لقوله جل شأنه: ﴿... ذلك يوم مجموع له الناس وذلك يوم مشهود﴾ [هود: ٢٣٤] - ج ٢ ص ٢٣٤ وانظر: المثل السائر ص ١٧٠.

ومن الصيغ التي أفاض البلاغيون في إبراز مزية التخيير بينها عن طريق المقارنة صيغ الأفعال (الماضي والمضارع والأمر)، فكل صيغة من تلك الصيغ لا تختار في اللغة الفنية من أجل أدائها لوظيفتها العامة (وهي الدلالة على الحدث المترن بالزمان) التي تشاركها فيها الآخرين، بل من أجل خصوصيتها في الدلالة على هذا المعنى، فالحدث أو المعنى المستفاد من الفعل يتنوع بتنوع علاقته بالزمن من صيغة إلى أخرى، فهو في صيغة الماضي أمر يتحقق وقوعه، وفي صيغة الأمر محتمل لما يتحقق، أما في صيغة المضارع فهو أمر يتحقق في اللحظة أو اللحظات التي يعيشها أو يقصد تصويرها المتكلم، وهو بتلك الخاصية أقرب إلى أن يكون صورة قريبة من النفس ماثلة أمام الحس، وعلى ذلك فإن الاستخدام الفني لتلك الصيغ لم يكن - في نظر البلاغيين - إلا استغلالا أو توظيفاً فنياً لتلك الفروق بحيث لا تؤثر صيغة على أخرى إلا لخاصيتها الدقيقة التي تميزها بها عن سواها والتي تلائم الغرض وتتفاعل مع السياق، وقد صاغ ابن الأثير ذلك التصور صياغة نظرية حيث قال:

«إن العدول عن صيغة من الألفاظ إلى صيغة أخرى لا يكون إلا لنوع خصوصية اقتضت ذلك..» (١).

ومن منطلق هذا التصور راح الزمخشري يرصد التخيير في التنويع بين تلك الصيغ في الأساليب القرآنية، فهو يتوقف عند تفسيره لقوله عز وجل: ﴿وَيَوْمَ يَنْفَخُ فِي الصُّورِ فَفَزَعَنَا مِنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ..﴾ [النمل: ٨٧] قائلاً:

«فإن قلت: لم قيل: (فزع) دون فيفزع؟ قلت: لنكتة، وهي الأشعار بتحقيق الفزع وثبوته، وأنه كائن لا محالة، واقع على أهل السموات والأرض، لأن الفعل الماضي يدل على وجود الفعل وكونه مقطوعاً به» (٢).

ويقول في تفسيره لقوله جل شأنه: ﴿وَاللَّهُ الَّذِي أَرْسَلَ الرِّيحَ فَتُبْرِ سَحَابًا فَسُقْنَاهُ إِلَى بَلَدٍ مَيِّتٍ...﴾ [فاطر: ٩]:

«فإن قلت: لم جاء (فتثير) على المضارعة دون ما قبله وما بعده؟ قلت: ليحكي الحال التي تقع فيها إثارة الرياح السحاب، وتستحضر تلك الصورة البديعة الدالة على القدرة الربانية، وهكذا يفعلون بفعل فيه نوع تمييز وخصوصية بحال تستغرب أو تهتم المخاطب أو غير ذلك..» (٣).

(٢) الكشاف ج ٣ ص ١٥٤.

(١) المثل السائر ص ١٦٨.

(٣) السابق نفسه ص ٢٦٩، وانظر المثل السائر ص ١٦٨ - ١٧٠. والملاحظ أن ابن الأثير متأثر بالزمخشري في هذا الصدد، بل إنه يكاد ينقل عنه نقلاً حرفياً.

فالزمخشري في هذين النصين يبرر مزية التنويع المائل في إيثار صيغة الماضي بعد صيغة المضارع في الآية الأولى، والمضارع بعد الماضي في الثانية، وذلك عن طريق إبراز قيمة هذا الإيثار في تصوير الغرض المراد في كل من الآيتين، ففي الآية الأولى كان الحديث عن يوم البعث الذي أنكره وجادل فيه قوم واستبطه آخرون، ومن ثم كان لاختيار صيغة الماضي في التعبير عن فزع المخلوقات كلها في هذا أوقع في الرد على المنكرين، ودحض أوهام المستبطنين، أما في الآية الثانية فقد اختيرت صيغة المضارع -دون الماضي - في التعبير عن إثارة الرياح للسحاب وذلك لما في تلك الصيغة من قدرة على تصوير تلك السحب التي تتجدد إثارتها بالرياح، فهي إحدى الصور الكونية التي على الإنسان أن يتأملها كي يستجلي فيها عظمة الله وقدرته.

ومن النماذج التي توقف الزمخشري إزاءها لبيان قيمة التخيير والتنويع بين صيغ الفعل فيها قوله عز وجل ﴿ قَالَ إِنِّي أَشْهَدُ اللَّهَ وَأَشْهَدُوا أَنِّي بَرِيءٌ مِمَّا تُشْرِكُونَ ﴾ [هود: ٥٤] يقول:

«فإن قلت: هلا قيل: إني أشهد الله وأشهدكم؟ قلت: لأن إشهاد الله على البراءة من الشرك إشهاد صحيح ثابت في معنى تثبیت التوحيد وشد معاقده، وأما إشهادهم فما هو إلا تهاون بدينهم، ودلالة على قلة المبالاة بهم فحسب، فعدل به عن لفظ الأول لاختلاف ما بينهما، وجيء به على لفظ الأمر بالشهادة..» (١).

وعلى هذا النحو يتابع الزمخشري نظراته في ظاهرة التنويع بين صيغ الأفعال في الأساليب القرآنية، رابطاً مزية الصيغة بدقة تخييرها لما تتفرد به من خصوصية يتطلبها السياق ويقتضيها الغرض.

ولعله من الجلي من تأمل النصوص السابقة أن تعلق المزية بخصوص الصيغة المنتقاة في موقعها لا يعنى - في نظر البلاغيين - أن الصيغة المفترضة لا تصلح لهذا الموقع، بل إن صلاحيتها له هي التي كانت تبرر لديهم المقارنة بها، وتجليه المزية عن طريق القياس إليها، فعلى سبيل المثال لم تكن المقارنة بين صيغتي الفعل والاسم في قوله عز وجل: ﴿ إِنَّا سَخَرْنَا الْجِبَالَ مَعَهُ يُسَبِّحْنَ ﴾ [ص: ١٨] إلا لأن الموقع أو الوظيفة النحوية (وهي الحال في تلك الآية) تحتمل الدلالة عليها بأى من هاتين الصيغتين، أى أننا لو حولنا ذلك الأسلوب فاستبدلنا بصيغة الفعل صيغة الاسم لأداء تلك الوظيفة لما كان هناك خطأ ما، ومؤدى ذلك أن تلك المقارنات بين الصيغ إنما كانت تستهدف تجلية

(١) السابق/ ج ٢ ص ٢٢١، وانظر تفسيره لقوله عز وجل: ﴿ إِنْ يَنْقُضْكُمْ كُفُورًا لَكُمْ أَعْدَاءٌ وَيَسْطُرُوا إِلَيْكُمْ مِنْهُمْ وَيَسْتَنْهَمُ بِالسُّوءِ وَوَدُّوا لَوْ تَكْفُرُونَ ﴾ [المتحنة: ٢] ج ٤ ص ٨٦.

المزية لا مجرد الصواب فى الدلالة النحوية، وأن حسن التخير الموجب لتلك المزية فى نظر البلاغيين إنما هو استثمار وتوظيف فى تخصيص المعنى النحوى التى توقفتنا إزاءها فى الفصل الثانى من هذا البحث، أعنى خصيصة «التعدد والاحتمال».



## ٢ - الأدوات:

تمثل الأدوات مجالاً من مجالات التخير (النحوى) الموجب للمزية فى نظر البلاغيين، ويتجلى ذلك بصورة واضحة فى طبيعة الأساليب الفنية التى نوهوا فيها بمزية الأداة، فتلك الأساليب هى - فى أغلب الأحوال - تلك التى تتنوع فيها الأدوات المتفقة فى معنى واحد، أى وظيفة نحوية واحدة كحروف الجر أو أدوات الشرط أو الاستفهام أو ما إلى ذلك، فمغزى هذا التنوع بين الأدوات أن الأداة لا تحتل موقعها الخاص فى الأسلوب الفنى من أجل (معناها الوظيفى) فحسب، بل - بالدرجة الأولى - من أجل خصوصيتها فى أداء هذا المعنى، وما يترتب على تلك الخصوصية من مزية فى الغرض أو (المعنى الدلالى).

وقد تبين لنا عند تناولنا للمعنى النحوى أن الوظائف التى تقوم بها الأدوات ثلاث هى:

١- التعليق. ٢- التعيين. ٣- تحديد معنى الجملة.

ويقتضينا ذلك أن نقف وقفة موجزة إزاء كل وظيفة من تلك الوظائف كى يتبين لنا إلى أى حد ترتبط المزية بالتخير فى أدائها فى نظر البلاغيين.

فحروف الجر - على سبيل المثال - تشترك فى وظيفة (التعليق) غير أن لكل منها (مع الاشتراك فى تلك الوظيفة) خصوصيته التى يتفرد بها ويتميز من سواه، وعلى هذا الأساس كان للتنوع بين تلك الأدوات فى الأساليب الفنية قيمته فى نظر البلاغيين بوصفه مظهراً للوعى بتلك الخصوصيات واستثمارها فى بناء الأسلوب، فهما هو الزمخشري يتوقف عند تفسيره لقوله عز وجل: ﴿إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسْكِينِ وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِي الرِّقَابِ وَالْفَارِسِينَ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ وَابْنِ السَّبِيلِ...﴾ [التوبة: ٦٠] ليتساءل<sup>(١)</sup>: «فإن قلت: لم عدل عن اللام إلى «فى» فى الأربعة الأخيرة؟ قلت: للإيدان بأنهم أرسخ فى استحقاق التصدق عليهم من سبق ذكره، لأن «فى» للوعاء فنبه على أنهم أحقأ بأن توضع فيهم، ويجعلوا مظنة لها ومصبا».

(١) السابق ج ٢ ص ١٥٨ - ١٥٩.

ويقول في قوله عز وجل: ﴿... وَإِنَّا أَوْ إِيَّاكُمْ لَعَلَىٰ هُدًى أَوْ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ ﴿٢٤﴾﴾ [سبأ: ٢٤]: «فإن قلت: كيف خولف بين حرفي الجر الداخلين على الحق والضلال؟ قلت: لأن صاحب الحق كأنه مستعمل على فرس جواد يركضه حيث شاء، والضال كأنه منغمس في ظلام مرتبك فيه لا يدرى أين يتوجه...» (١).

فتحليل الزمخشري لمزية حروف الجر في الآيتين يدل على طبيعة تلك المزية في نظره، فحروف الجر في هاتين الآيتين تتفق من حيث الوظيفة العامة وهي الربط أو التعليق بين عناصر الجملة، ولكنها تختلف من حيث أن لكل منها معنى أو وظيفة خاصة تنفرد بها، فاللام للملك، و «في» للطرفية، وعلى للاستعلاء وهكذا، ومعنى ذلك أن مزية هذا (العدول) أو التنوع بين الأدوات إنما تتعلق باختيار كل منها لما له من معنى خاص يقتضيه الغرض المراد.

أما وظيفة (التعيين) فهي تتميز من بين وظائف الأدوات باختصاصها بأداة واحدة هي - كما سبق أن رأينا - لام التعريف، ومن ثم فإن المزية في تلك الوظيفة لم تكن تتجلى - في نظر البلاغيين - إلا عن طريق المقارنة بمقابلها أي عدم التعيين أو التحدد، ومغزى ذلك أنه إذا كان التخيير الموجب للمزية بين الأدوات التي تؤدي وظيفة التعليق وتحديد معنى الجملة هو التخيير الاستبدالي الذي تنتقى فيه الأداة دون ما يناظرها ويتوارى معها في أداء وظيفتها فإن التخيير في لام التعريف هو بين إيجابها وسلبها، فبينما يدل إيجابها واقترانها باللفظ على تحدد مدلوله (أو تعريفه) يدل سلبها عنه على شيوع ذلك المدلول (أو تنكيره)، ولكل من هذين الحالين ما يقتضيه من أغراض، وما يتواءم معه من سياقات - الأمر الذي يوجب المزية لتخييره (دون مقابلة) في الأسلوب الفني.

يقول عبد القاهر الجرجاني في بيان مزية التنكير لكلمة «حياة» في قوله عز وجل ﴿وَلَتَجِدَنَّهُمْ أَحْرَصَ النَّاسِ عَلَىٰ حَيَاةٍ...﴾ [البقرة: ٩٦]:

«أنت إذا راجعت نفسك وأذكيت حسك وجدت لهذا التنكير وأن قيل «على حياة» ولم يقل على الحياة حسنا وروعة ولطف موقع لا يقادر قدره، وتجذك تعدد ذلك مع التعريف، وتخرج عن الأريحية والأنس إلى خلافهما، والسبب في ذلك أن المعنى على الازدياد من الحياة لا الحياة من أصلها، وذلك لا يحرص عليه إلا الحي، فأما العادم للحياة فلا يصح منه الحرص على الحياة وعلى غيرها...» (٢).

(١) السابق جـ ٣ ص ٢٥٩ وانظر المثل السائر ص ١٨٣ - ١٨٤ ولعل من الطريف أن ابن الأثير الذي صدر بحثه في الحروف العاطفة والجارة بالزعم بأنه لم يلتفت إليهما أحد قبله من علماء هذا الفن يكاد يتقل في هذا البحث عبارات الزمخشري نقلا حرفيا.

(٢) دلائل الإعجاز ص ٢٢٣، انظر: مفتاح العلوم ص ٨٣.

فبعد القاهر هنا يوضح مزية التنكير فى الآية الكريمة عن طريق الموازنة بينه وبين مقابلة (التعريف) الذى نعدم معه الحسن ونفتقد الروعة والمزية لافتقار الملاءمة - التى نجدها فى التنكير - بينه وبين السياق أو الغرض الخاص الذى سبقت من أجله الآية .

وعلى هذا النهج الذى سار عليه عبد القاهر فى تجلية مزية التنكير كان الرأى الذى ارتضاه الزمخشري فى تعريف لفظ «السلام» فى قوله عز وجل على لسان سيدنا عيسى عليه السلام: ﴿وَالسَّلَامُ عَلَى يَوْمٍ وُلِدْتُ وَيَوْمَ أَمُوتُ وَيَوْمَ أُبْعَثُ حَيًّا﴾ (٢٣) ﴿ [مريم] يقول:

«قيل: أدخل لام التعريف لتعرفه بالذكر قبله، كقولك: جاء رجل فكان من فعل الرجل كذا، والمعنى ذلك السلام الموجه إلى يحيى فى المواطن الثلاثة موجه إلى، والصحيح أن يكون هذا التعريف تعريضا باللعنة على متهمى مريم عليها السلام وأعدائها من اليهود، وتحقيقه أن السلام للجنس، فإذا قيل: و«السلام على» خاصة فقد عرّض بأن ضده عليكم، ونظيره قوله تعالى: «والسلام على من اتبع الهدى» يعنى أن العذاب على من كذب وتولى، وكان المقام مقام منكرة وعناد فهو منته لهذا النحو من التعريض. .» (١).

فالزمخشري هنا يعترض على من يرى أن لام التعريف فى الآية الكريمة للعهد، ويرى أنها للجنس، وهو اعتراض له وجاهته ودلالته على عمق نظر الزمخشري ورهافة حسه الفنى فى تحليله للأساليب، فالذهاب إلى أن اللام للعهد فى تلك الآية إنما يعنى أن الغرض من ذكر لفظ «السلام» فيها هو الغرض من ذكره فى الآية التى سبقتها فى السورة، والتى وردت فى سياق الحديث عن زكريا عليه السلام (٢)، وهذا ما لا يوافق عليه الزمخشري بناء على ما يحسه من اختلاف الغرض بين الآيتين، فكانه بهذا الرأى إنما يبرر ذلك (التنويح) بين ظاهرتى التعريف والتنكير فى الآيتين، فتعريف السلام فى الآية التى نحن بصدها هو للجنس؛ لأن ذلك يلائم غرض التعريض بمن اتهموا مريم، ويوائم موقف اللجاج والمنكرة، أما تنكير لفظ «سلام» فى الآية الأولى فلأنه ورد فى سياق الحديث عن نعم الله عز وجل على نبيه زكريا، فهو سلام «من الله»، ولتنكيره فى هذا السياق دلالة على أنه إحدى تلك النعم الإلهية العظيمة التى لا يحدها حد، ولا تحيط بها معرفة.

أما الأدوات التى (تحدد بمعناها وظيفه الجملة) فنسوق دليلا على ارتباط المزية بالتخير فيها فى نظر البلاغيين مقارناتهم بين أداتى الشرط (إذا وإن) فى الأساليب الفنية، فتلك المقارنات إنما كانت تستند على أساس أن هاتين الأداتين وإن اتفقتا فى أداء

(١) الكشاف ج ٢ ص ٤١٠.

(٢) وهى قوله عز وجل ﴿وَالسَّلَامُ عَلَى يَوْمٍ وُلِدْتُ وَيَوْمَ أَمُوتُ وَيَوْمَ أُبْعَثُ حَيًّا﴾ (٢٣) ﴿ [مريم: ١٥].



هذا المعنى الوظيفى العام (الشرط) فإن لكل منهما خاصيتها فى أدائه: فبينما تدل الأولى على تحققه والقطع به تدل الثانية على احتمالها أو الشك فيه، الأمر الذى ينبغى الوعى به، ومراعاته كى يكون لتخير أى منهما مغزاه الخاص فى الأسلوب الفنى.

فعلى سبيل المثال لقد توقف كل من الزمخشرى والسكاكى إزاء القيمة الفنية للتنوع بين هاتين الأداتين فى قوله عز وجل:

﴿فَإِذَا جَاءَتْهُمْ الْحَسَنَةُ قَالُوا لَنَا هَذِهِ وَإِنْ تُصِبْهُمْ سَيِّئَةٌ يَطَّيَّرُوا بِمُوسَىٰ وَمَنْ مَعَهُ﴾

[الأعراف: ١٣١]

فهذه الآية مسوقة لإبراز المفارقة بين حال آل فرعون حين يشملهم الرخاء ويعم الخصب ربوعهم، وحالهم حين ينزل الجذب ويكون الضيق والقحط، فهم فى الحال الأولى راضون مطمئنون واثقون من أن الخير حقهم، ونتيجة سعيهم وجدهم فى الحياة ﴿لنا هذه﴾، أما فى الحال الثانية فيشتد بهم الجزع، ويبادرون إلى نسبة ما ينزل بهم إلى شؤم موسى وقومه.

فى إطار هذا السياق كان للتنوع بين أداتى الشرط وظيفته الفنية فى نظر كل من الزمخشرى والسكاكى<sup>(١)</sup>، فالمجىء فى جانب الحسنة بإذا الدالة على التحقيق يفيد كثرة توارد الخير على هؤلاء، والمجىء فى جانب السيئة بإنا الدالة على الشك له قيمته فى إفادة أن السيئة أو القحط الذى يجزعون له كل هذا الجزع ليس إلا أمراً نادر الوقوع، ويتأزر مع هذا التنوع فى الشرط تنوع آخر بين التعريف والتنكير فتعريف الحسنة يدل على كثرة تواردها، فهى أمر معهود لهم (ويرجح السكاكى أن اللام هنا للعهد) طالما شملهم فنعموا به، وجحدوا - مع ذلك - فضل النعم، أما تنكير «سيئة» يفيد أنها أمر طارئ لا يقع إلا فى الندرة، وبهذا يكون لكل من هذين (التنويين) قيمته فى إبراز تلك المفارقة المسوقة من أجلها الآية الكريمة.

\*\*\*

### ٣- الرتبة (التقديم والتأخير):

حين نظر النحاة فى الرتبة بين المواقع النحوية التى تشغلها الكلمات فى العبارة قسموا تلك الرتبة إلى نمطين:

أحدهما: الرتبة المحفوظة: أى التى يتحتم الالتزام بها والمحافظة عليها، كرتبة الصدارة لأدوات الشرط والاستفهام والتمنى... ورتبة التقديم والتأخير بين كل من الموصول والصلة، والموصوف والصفة، والمبدل منه والمبدل، والمعطوف عليه والمعطوف... وما إلى ذلك.

(١) انظر الكشف ج ٢ ص ٨٤، مفتاح العلوم ص ١٠٤ - ١٠٥.

وثانيهما: الرتبة غير المحفوظة كرتبة التقديم فى المستدأ على الخبر، والفاعل على المفعول، ورتبة التأخير فى الحال بالنسبة إلى صاحبها وما إلى ذلك<sup>(١)</sup>.

أما البلاغيون (فى بحثهم لظاهرة التقديم والتأخير) فقد اقتصر نظرهم على النمط الثانى فحسب من هذين النمطين، فالنماذج التى عنى البلاغيون ببحث تلك الظاهرة والتنويه بمزيتها فيها تنتمى جميعها إلى ما يسمى بالرتبة غير المحفوظة لدى النحاة، ولهذا مغزاه فى ارتباط ذلك المبحث لديهم بالمعيار الذى نحن بصدده، فهذا اللون من الرتبة هو الذى لا يحتمه نظام اللغة، بل يجيز للمتكلم حرية الخروج عليه بتقديم ما رتبته التأخير أو العكس، أى أن الرتبة فى هذا اللون هى مجال من مجالات التخير النحوى الموجب للمزية فى نظر البلاغيين.

ولقد سبق أن أخرجنا أساليب التقديم التى عرضنا لها لدى عبد القاهر (فى النفى والاستفهام والخبر المثبت ومثل وغير) من دائرة المزية لما رأيناه منذ قليل من أسباب - وهنا نضيف إلى تلك الأسباب سببا آخر، وهو أن التقديم فى تلك الأساليب ليس تقديما فى ميدان الرتبة الذى هو أحد مجالات التخير فى نظره كما سنرى، ولعل هذا هو ما قصده عبد القاهر حين صدر نظرتة فى مبحث التقديم بالفرقة بين ضربين:

«تقديم يقال أنه على نية التأخير، وذلك فى كل شىء أقرته مع التقديم على حكمه الذى كان عليه، وفى جنسه الذى كان فيه كخبر المبتدأ إذا قدمته على المبتدأ، والمفعول إذا قدمته على الفاعل... وتقديم لا على نية التأخير، ولكن على أن تنقل الشىء عن حكم إلى حكم وتجعله بابا غير بابه، وإعرابا غير إعرابه»<sup>(١)</sup>.

فبالأساليب السابقة للتقديم تدرج جميعها تحت هذا الضرب الأخير من ضربى التقديم فى نظره، وهو التقديم لا على نية التأخير، فكان التقديم ذا المزية فى نظر عبد القاهر هو التقديم على نية التأخير، أو بعبارة أخرى - هو التقديم فى مجال الرتبة غير المحفوظة، ولكى تتجلى لنا طبيعة نظرتة إلى كل من هذين الضربين نود أن نقف إزاء تحليله لمزية التقديم فى قوله عز وجل: ﴿وَجَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ الْجِنَّ...﴾ [الأنعام: ١٠٠] يقول: «ليس بخاف أن لتقديم الشركاء حسنا وروعة ومأخذا من القلوب، أنت لا تجد شيئا منه إن أنت آخرت فقلت «وجعلوا الجن شركاء لله»، وأنت ترى حالك حال من نقل عن الصورة المبهجة والمنظر الرائق والحسن الباهر إلى الشىء الغفل الذى لا تحلى منه بكثير طائل، ولا تصير النفس به إلى حاصل، والسبب فى أن كان ذلك كذلك هو أن للتقديم فائدة شريفة ومعنى جليلا لا سبيل إليه مع التأخير: بيانه أنا وإن كنا نرى جملة المعنى ومحصول النظم أنهم جعلوا الجن شركاء وعبدوهم مع الله تعالى، وكان هذا

(١) انظر: د. تمام حسان اللغة العربية معناها ومبناها ص ٢٠٧، وكذا الأصول ص ٣٤١.

(٢) دلائل الإعجاز ص ٨٣.

المعنى يحصل مع التأخير حصوله مع التقديم، فإن تقديم الشركاء يفيد هذا المعنى ويفيد معه معنى آخر، وهو أنه ما كان ينبغى أن يكون لله شريك لا من الجن ولا من غير الجن...»<sup>(١)</sup>.

فتحليل عبد القاهر لمزية التقديم في التعبير القرآني (الذي ينتمى إلى الضرب الأول في نظره) يكشف لنا عن الملاحظات التالية:

(أ): ارتباط مزية التقديم في نظر عبدالقاهر بالتخير، ذلك التخير الذي تبرز قيمته الفنية المقارنة بين أسلوب التقديم وأسلوب آخر مفترض يتأخر فيه المتقدم، فيذهب الحسن وتنعدم المزية، وجلى أن الأسلوب الافتراضى فى النص السابق (وجعلوا الجن شركاء لله) هو أسلوب مستقيم يقره نظام اللغة، ومقتضى ذلك أن هذا الضرب ذا المزية من التقديم يختلف فى نظر عبدالقاهر عن الضرب الحتمى السابق الذى لا يستقيم دونه أى افتراض أو تقدير.

(ب): أن أصل المعنى فى كل من الأسلوبين: الأصلى والافتراضى واحد، وهذا هو ما يقصده عبد القاهر من تصريحه فى النص السابق بأن المعنى «يحصل مع التقديم حصوله مع التأخير (بل وهذا ما استفاد كذلك من الشرط الذى وضعه لمزية التقديم من قبل وهو «أن يحتمل فى ظاهر الحال وجهها آخر غير الوجه الذى جاء عليه»، فإذا كان احتمال الأسلوب الفنى وجهها آخر هو «فى ظاهر الحال» أو - بتعبير معاصر - فى مستوى البنية السطحية فإن مغزى ذلك أن أصل المعنى فى كلا الوجهين واحد، الأمر الذى يسوغ المقارنة بينهما، وفى هذا أيضا يختلف هذا الضرب عن الضرب السابق الذى (لا يحتمل) غير الوجه الذى هو عليه، بل نكون معه إزاء مبنى واحد لمعنى واحد فإذا قلت: أفعلت؟ كان الشك فى الفعل، وإذا قلت: أنت فعلت؟ كان الشك فى الفاعل... وهكذا.

(ج): أن التقديم فى التعبير القرآني الذى أشاد عبد القاهر بمزيتته هو تقديم لما حقه التأخير فى حكم النحو، أو على تعبير النحاة «التقديم لفظا لا رتبة»؛ إذ هو فى هذا التعبير تقديم المفعول الثانى لجعل على المفعول الأول، وهذا يدل على أن مثل هذا التقديم فى نظر عبد القاهر (وهو الضرب الأول الذى هو «على نية التأخير») هو التقديم ذو المزية، وهذا أمر يبرره أن هذا التقديم يحتمل بالضرورة الوجه الآخر الذى يكون حينئذ الأصل الذى يعود فيه اللفظ

(١) السابق: ص ٢٢١ - ٢٢٢.

إلى رتبته، وهذا وجه ثالث من وجوه التفرقة بين هذا الضرب والضرب الآخر السابق؛ ذلك أن كلا من الفعل والضمير المنفصل في (أفعلت - أنت فعلت) أو في (ما فعلت - ما أنا فعلت) إنما يحتل رتبته الأصلية حسب قوانين النحو.

وإذا كان التقديم على نية التأخير هو التقديم ذا المزية لدى عبد القاهر لإمكانية مقارنته بالصورة المحولة التي هي «الأصل» فما هي تلك المزية في نظره؟

يمكننا أن نستنتج بناء على تحليل عبد القاهر للتعبير القرآني السابق أن تلك المزية التي ينفرد بها هذا الضرب من التقديم في نظره هي القصر أو التخصيص، أي تخصيص المتأخر بالمتقدم، ففي هذا التعبير كانت مزية التقديم هي تخصيص الجن بكونهم نوعا من الشركاء الذي يتوجه الإنكار إلى اتخاذهم جميعا أو اتخاذ أى منهم شركاء مع الله، وما يدل على ذلك ما يصرح به في تعليقه على تلك الآية من أن تأخير الشركاء عن الجن يقتضى قصر الشرك عليهم أو - على حد تعبيره - «يحتمل أن يكون القصد بالإنكار إلى الجن خصوصا أن يكونوا شركاء دون غيرهم»<sup>(١)</sup>.

وهذا الذى نستنتجه من هذا النص تدعمه نصوص عبد القاهر الماثلة في تعليقاته على نماذج الضرب الثانى من التقديم، وهو «التقديم لا على نية التأخير»، فهو يعلق على قول الشاعر:

همُ يفرشون اللبد كل طمرة      بأجرد سباح يبذ المغالبا

قائلا: «لم يرد أن يدعى لهم هذه الصفة دعوى من يفردهم بها وينص عليهم فيها حتى كأنه يعرض بقوم آخرين، فينفى أن يكونوا أصحابها، هذا محال، وإنما أراد أن يصفهم بأنهم فرسان يمتهدون صهوات الخيل، وأنهم يقتعدون الجياد منها، وأن ذلك دأبهم، من غير أن يعرض لنفسه عن غيرهم، إلا أنه بدأ بذكرهم لينبه السامع لهم...»<sup>(٢)</sup>.

ويقول فى قول آخر:

هما يلبسان المجد أحسن لبسة      شحيحان ما استطاعا عليه كلاهما

«لا شبهة فى أنه لم يرد أن يقصر هذه الصفة عليهما، ولكن نبه لهما قبل الحديث عنهما»<sup>(٣)</sup>.

(١) السابق / نفسه.

(٢) السابق ص ١٠٠.

(٣) السابق ص ١٠١.

فالتقديم فى هذين المثالين هو تقديم لا على نية التأخير؛ إذ هو البدء باسم (يعرب مبتداً) ثم الإخبار عنه بالفعل، وهو لا يفيد - فى نظر عبد القاهر - سوى تنبيه السامع إلى المتقدم، وتقوية نسبة المعنى إليه، وتصريحه فى هذين المثالين بأن مثل هذا الضرب من التقديم لا يفيد القصر أو التخصيص يدل دلالة واضحة على اختصاص الضرب الثانى (التقديم على نية التأخير) بتلك الفائدة أو المزية .

أما السكاكى فإنه يرى (فيما يبدو لأول وهلة أنه مخالفة لعبد القاهر أو تعقيب على رأيه) أن مثل هذا التقديم فى البيتين السابقين قد يفيد التخصيص أو القصر، ففى مثل قولنا «أنا عرفت وأنت عرفت وزيد عرف» يحتمل النظر إليه باعتبارين: أحدهما أن يجرى الكلام على الظاهر وهو أن «أنا» مبتداً وعرفت خبره، وكذلك أنت عرفت وهو عرف، ولا يقدر تقديم وتأخير، كما إذا قلنا زيد عارف أو زيد عرف اللهم إلا فى التلفظ، وثانيهما أن يقدر أصل النظم عرفت أنا، وعرفت أنت، وعرف هو، ثم يقال: قدم أنا وأنت وهو، فنظم الكلام بالاعتبار الأول لا يفيد إلا تقوى الحكم... وبالإعتبار الثانى يفيد التخصيص، قال تعالى: ﴿وَمِنْ أَهْلِ الْمَدِينَةِ مَرَدُوا عَلَىٰ النَّفَاقِ لَا يَتْلُمُهُمْ نَحْنُ نَعْلَمُهُمْ﴾ [التوبة: ١٠١] المراد لا يعلمهم إلا الله ولا يطلع على أسرارهم غيره... (١).

على أن الخلاف بين السكاكى وعبد القاهر ليس جوهرياً - كما يبدو - فى هذا الصدد، أعنى فى إفادة هذا الضرب من التقديم للتخصيص أو عدم إفادته، ذلك أن إفادة التخصيص من العبارات التى يذكرها السكاكى فى هذا النص هى - فى نظره - رهن بافتراض تحول كل منها عن صورة مقدرة يتأخر فيها المتقدم، ومغزى ذلك أنه فى تلك النظرة يدور فى الفلك الذى دار فيه عبد القاهر، والذى يقضى بأن التقديم الذى يفيد تلك الفائدة هو ذلك الذى يتصور ارتداده أو تحويله إلى أصل نحوى مقدر.

بيد أنه إذا كان السكاكى فى تقديره لهذا الاحتمال الثانى (احتمال تحول تلك التراكيب) كاد يتفق مع عبد القاهر، فإنه قد اختلف معه عند تقرير الاحتمال الأول، وهو تقدير جرى الكلام فى تلك التراكيب على الظاهر لأنه يرى أنها حيث لا تكون من صور التقديم، وهو رأى يدعمه أن القول بالتقديم فى تلك التراكيب التى يحتل كل عنصر فيها مرتبة الأصلية إنما هو قول لا مبرر له، كذلك فإن إفادة مثل تلك التراكيب تقوية الحكم وتوكيده ليست راجعة إلى أن بها تقديماً، بل إلى طبيعة الإسناد فيها حيث يبدأ بالاسم ثم يخبر عنه بالفعل، وبناء الفعل على المبتدأ أقوى للحكم كما يصرح السكاكى (٢).

(١) مفتاح العلوم ص ٩٦ .

(٢) انظر: السابق ص ٩٧ .

أما الزمخشري فقد سلك في نظرتة إلى التقديم مسلكا خاصا به، ذلك أنه قصره على التقديم لفظا لا رتبة أو التقديم على نية التأخير، أما التقديم لفظا أولا على نية التأخير والذي عده عبد القاهر ضربا من التقديم، وعده السكاكي كذلك بشرط افتراض تحويله فإنه ليس تقديما في نظر الزمخشري، وهذا ما صرح به حين قال:

«إنما يقال مقدم ومؤخر للمزال لا للقار في مكانه»<sup>(١)</sup>.

ومما يدعم دلالة هذا التصريح لديه أنه حين يتناول نماذج هذا الضرب (القار في مكانه) في نظره في الأساليب القرآنية لا يشير فيها إلى ظاهرة التقديم والتأخير، أو يتساءل عن سر بلاغتها كما هو شأنه إزاءها وإزاء غيرها من الظواهر البلاغية<sup>(٢)</sup> - أجل إنه في تفسيره لبعض تلك النماذج يشير إلى معنى القصر والتخصيص، ولكن بتأمل عباراته نجد أنه لا يشير إلى ذلك المعنى بوصفه وظيفة ما يراه سواء من تقديم فيها، بل بوصفه معنى يشعه السياق الذي ترد فيه، فهو - على سبيل المثال - حين يفسر تلك الآية التي أوردها السكاكي منذ قليل: ﴿وَمِنَ أَهْلِ الْمَدِينَةِ مَرَدُوا عَلَى النِّفَاقِ لَا يَتْلَمَهُمْ نَحْنُ نَعْلَمُهُمْ﴾ [التوبة: ١٠١] يقول: «نحن نعلمهم: أي لا يعلمهم إلا الله، ولا يطلع على سرهم غيره، لأنهم ينطقون الكفر في سويداوات قلوبهم إبطانا ويسرزون لك ظاهرا كظاهر المخلصين من المؤمنين»<sup>(٣)</sup>.

فتحليل الزمخشري لتلك الآية يدل على أن معنى القصر الذي يلمحه فيها ليس كما ذهب السكاكي نتيجة الإحساس بتحول هذا التعبير «نحن نعلمهم» عن صورة مقدرة يتأخر فيها المتقدم، بل هو نتيجة ورود تلك الصورة الإسنادية الخاصة التي يبنى فيها الفعل على الاسم في ذلك السياق الخاص، فالحديث عن المنافقين الذين لا يعلمهم الرسول أو غيره لإبطانهم حقيقة الكفر، وإنما يختص بعلمهم الله عز وجل.

في ظل هذا التحديد لظاهرة التقديم والتأخير راح الزمخشري ينظر في نماذجه في الأساليب القرآنية راداً مزيتها إلى التخصيص<sup>(٤)</sup> تارة، وإلى العناية والاهتمام بالتقدم تارة أخرى:

(١) الكشف ج ١ ص ٣٥٤.

(٢) انظر على سبيل المثال تفسيره لقوله جل شأنه: ﴿وَإِذَا جَاءَهُمْ قَوْلُ آيَاتِنَا وَقَدْ دَخَلُوا بِالْكَفْرِ وَهُمْ قَدْ خَرَجُوا بِهِ...﴾ [المائدة: ٦١] وقوله: ﴿إِن لَّي لَى اللّهُ الَّذِى نَزَلَ الْكِتَابَ وَهُوَ يَتَوَلَّى الصَّالِحِينَ﴾ [الأعراف] وقوله: ﴿وَقَالُوا أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ اكْتَتَبَهَا فَهِيَ تُمَلَّى عَلَيْهِ بُكْرَةً وَأَصْلًا﴾ [الفرقان: ٥] السابق: ج ١ ص ٣٤٨ - ٣٤٩، ج ٢ ص ١١. ج ٣ ص ٨٨، وهى أمثلة ذكرها عبد القاهر الجرجاني بوصفها نماذج لتقديم الاسم في الخبر المثبت.

(٣) السابق ج ٢ ص ١٦٩ / ١٧٠.

(٤) ولقد كانت مزية التخصيص هي الغالبة في تفسير الزمخشري لأساليب التقديم، وتلك ظاهرة لاحظها ابن الأثير عليه وعلى غيره من البيانين. انظر: المثل السائر ص ١٧٨.

فهو يقول في تفسير دلالة التقديم في قوله عز وجل: ﴿وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاصِرَةٌ﴾ (٢٢) إلى رَّبِّهَا نَاطِرَةٌ﴾ (٢٣) [القيامة]: «إلى ربها ناظرة»: تنظر إلى ربها خاصة لا تنظر إلى غيره، وهذا معنى تقديم المفعول، ألا ترى إلى قوله: ﴿إِلَىٰ رَبِّكَ يَوْمَئِذٍ الْمُسْتَقَرُّ﴾ (١٢) [القيامة] ﴿إِلَىٰ اللَّهِ تَصِيرُ الْأُمُورُ﴾ (٥٣) [الشورى] ﴿... وَإِلَىٰ اللَّهِ الْمَصِيرُ﴾ (١٨) [فاطر] .. وإليه ترجعون (٢١٥) [البقرة] ﴿عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَإِلَيْهِ أَنِيبُ﴾ (٨٨) [هود] كيف دل التقديم فيها على معنى الاختصاص (١).

ويقول في تبرير تقدم الخبر على المبتدأ في قوله عز وجل: ﴿قَالَ أَرَأَيْتَ أَنْتَ عَنِ الْهَيْتِ يَا إِبْرَاهِيمَ﴾ [مریم: ٤٦]: «لأنه كان أهم عنده، وهو عنده أعنى، وفيه ضرب من التعجب والإنكار لرغبته عن آلهته، وأن آلهته ما ينبغي أن يرغب عنها أحد» (٢).

ويمكننا أن نقرر في ضوء ما تقدم من نصوص أنه إذا كان التقديم في نظر الزمخشري كما يتضح في تصريحه السابق وفي تحليلاته للنماذج التي أوردناها هو المزال لا القار، أو هو التقديم لفظاً لا رتبة فحسب (٣)، وكان هذا الضرب من التقديم (أو ما يقاس إليه) هو ما ينفرد بمزية التخصيص في نظر كل من عبد القاهر الجرجاني والسكاكي فإن مؤدى ذلك أن مزية التقديم في نظر هؤلاء البلاغيين ترتبط ارتباطاً وثيقاً بحسن التخيير النحوي، فتقديم ما رتبته التأخير في نظام اللغة هو لون من ألوان الاختيار لنمط خاص من التركيب النحوي تبدو مزيته وتتجلى بالقياس إلى الصورة المثلى لهذا التركيب في ذلك النظام.

بقي أن نشير إلى أن هناك ضرباً من التقديم يختلف عن الضربين السابقين، أشاد البلاغيون بنماذجه الفنية في الأساليب القرآنية، وقد أطلق عليه ابن الأثير: الضرب الذي يختص بدرجة التقدم في الذكر لاختصاصه مما يوجب له ذلك (٤)، هذا الضرب

(١) الكشاف: ج ٤ ص ١٦٥، وانظر ج ١ ص ٩.

(٢) السابق: ج ٢ ص ٤١٣، وانظر ج ٣ ص ١٦٣، ج ٤ ص ٧٩.

(٣) لقد استدلل الدكتور عبد الحكيم راضى بعبارة الزمخشري «إنما التقديم للمزال لا للقار» وبعبارات أخرى تشبهها لدى غيره على ما يراه من أن التقديم الأبلغ في نظر البلاغيين هو التقديم في مجال «الرتبة المحفوظة» مؤكداً لذلك بقوله: «نحن نراهم أكثر المجذبا في اتجاه الرتبة المحفوظة بغية تخطيها والانحراف عنها» والواقع - فيما نرى - أن هذا المبحث البلاغي برمته لم يتناول الرتبة المحفوظة؛ فتلك الرتبة كما ذكرنا من قبل يحتملها نظام اللغة، أى أنه لو حدث اختلال فيها أو «انحراف» عنها لما كانت هناك بلاغة قط، بل على العكس من ذلك سينحدر التركيب إلى هوة الخطأ، هذا فضلاً عن أن نماذج التقديم التي استشهد بها الباحث في هذا المقام (تقديم المسند إليه، وتقديم المفعول، وتقديم المبتدأ النكرة) ليس أى منها داخلاً في إطار الرتبة المحفوظة. انظر: د. عبد الحكيم راضى. نظرية اللغة في النقد العربي ص ٢١٤ - ٢١٥ مكتبة الخانجي سنة ١٩٨٠م.

(٤) المثل السائر ص ١٨١.

يتمثل - كما يبدو من تأمل تلك النماذج لديهم - فى الترتيب بين متعلقات الفعل، أو بين المتعاطفين بالواو حيث يكون لما يتقدم فى هذا الترتيب عن غيره دلالة على انصباب الغرض نحوه، أو زيادة الاهتمام به أكثر من سواه فى السياق الذى يتقدم فيه<sup>(١)</sup>.

وقد أفاض الزمخشري وتابعه السكاكى وابن الأثير فى تحليل القيمة الفنية فى نماذج هذا الضرب فى الأساليب القرآنية، يقول الزمخشري فى تفسيره لقوله جل شأنه أنه: ﴿وَقُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ﴾ [النور: ٣١]:

«فإن قلت: لم قدم غض الأبصار على حفظ الفروج؟ قلت: لأن النظر يريد الزنا ورائد الفجور والبلوى فيه أشد وأكثر، ولا يكاد يقدر على الاحتراس منه»<sup>(٢)</sup>.

ويقول عند تفسيره لقوله عز وجل: ﴿وَلَكُمْ فِيهَا جَمَالٌ حِينَ تُرْجَعُونَ وَحِينَ تَسْرَحُونَ﴾ [النحل: ٦]:

«فإن قلت: لم قدمت الإراحة على التسريح؟ قلت: لأن الجمال فى الإراحة أظهر إذا أقبلت ملأى البطون، حافلة الضروع، ثم أوت إلى الحظائر»<sup>(٣)</sup>.

ونحن لا نود هنا أن نستطرد فى متابعة الزمخشري<sup>(٤)</sup> ومن سار على دربه من البلاغيين فى تحليلاتهم لنماذج هذا الضرب من التقديم، ولكن الذى يعنينا هنا هو أن نشير إلى أن هذا الضرب من التقديم لا يختلف عن الضرب السابق فى ارتباط قيمته الفنية فى نظر البلاغيين بحسن التخير النحوى، فإذا كان تقديم ماحقه التأخير هو اختيار فى ميدان الرتبة غير المحفوظة بين المواقع النحوية فإن التقديم فى هذا الضرب هو اختيار فى ميدان ما يسمى «بالرتبة الحرة» بينها، فالتقديم الذى تساءل عنه الزمخشري كى يبين قيمته الفنية فى النموذجين السابقين كان هو تقديم المعطوف عليه بالواو، والواو كما سبق أن ذكرنا تختص من بين أدوات العطف باقتصارها على مطلق الجمع، فهى لا تفيد ترتيباً بين المتعاطفين بها، ومغزى ذلك أن الترتيب بين هذين المتعاطفين بها فى اللغة الفنية إنما يكون مرده اختيار الأديب الذى يقدم منهما ما يحسه ملائماً لغرضه الفنى الخاص، متوائماً مع طبيعة السياق الذى يوردهما فيه:

\* \* \*

(١) انظر: الكشف ج ٣ ص ١٥١، مفتاح العلوم ص ١٠٢.

(٢) الكشف ج ٣ ص ٧١.

(٣) السابق ج ٢ ص ٣٢٢.

(٤) انظر السابق ج ١ ص ١٠، ج ٣ ص ٨٠، ص ٢٧٦، ص ٤٠٨، وانظر مفتاح العلوم ص ١٠٣،

١٠٤، المثل السائر ص ١٨١ - ١٨٣.



#### ٤ - الحذف والذكر:

الحذف والذكر ظاهرتان متقابلتان<sup>(١)</sup> تشكلان متوازيتين مجالاً من مجالات التخيير النحوى فى نظر البلاغيين، ونعنى بتوازيهما أن مزية كل منهما لا تكون إلا إذا كان التركيب الذى ترد فيه يحتمل الأخرى، الأمر الذى يسوغ المقارنة التى تبرز تلك المزية المائلة فى تخيير الأولى دون الثانية، وقد كان لإحساس البلاغيين بذلك أثره فى تضييق دائرة كل من هاتين الظاهرتين لديهم عن دائرة تحقيقاتها فى نظام اللغة، ويقتضينا ذلك أن نتوقف إزاء كل من هاتين الظاهرتين كى نتبين مدى انطباق الدائرة الفنية لها فى نظر البلاغيين على المعيار الذى نحن بصدده:

#### (١) الحذف:

لم يهتم البلاغيون بظاهرة الحذف على إطلاقها فى الأساليب الفنية، فإذا كان النحاة يتحدثون عن لونين من الحذف أحدهما<sup>(٢)</sup> واجب والآخر جائز فإن صور الحذف التى توقف هؤلاء البلاغيون إزاءها لا تنتمى إلا إلى هذا النمط الأخير (أى حذف ما يجوز ذكره)، ومغزى ذلك أن الحذف الفنى فى نظرهم ليس هو الحذف الحتمى الذى يكون فيه ذكر المحذوف من الخطأ الذى لا يقره نظام اللغة، بل هو مقصور على المواضيع التى يكون فيها ترك الذكر - كما يقول عبد القاهر - «أفصح من الذكر، والصمت عن الإفادة أزيد للإفادة، وتكون أنطق ما تكون إذا لم تنطق، وأتم ما تكون بيانا إذا لم تبين»<sup>(٣)</sup>.

فالْحذف الفنى فى نظر عبد القاهر هو الحذف المتخير، الذى تتجلى القيمة الفنية فى تخييره عن طريق مقارنته بالذكر الذى لا ينهض بما يقوم به فى سياقه الخاص من وظائف فنية خاصة.

(١) يتعلق كل من الذكر والحذف بظاهرة «التضام» التى هى إحدى قرائن التعليق النحوى، فالتضام هو علاقة التلازم بين بعض عناصر التحليل النحوى وبعضها الآخر، كالتلازم بين الفعل والفاعل، أو بين المبتدأ والخبر، أو بين المضاف والمضاف إليه وما إلى ذلك، فعلى أساس هذا التلازم يكون وجود أحد هذين العنصرين مقتضياً لذكر الآخر، وعلى أساسه كذلك يكون فى وجود أحدهما ما يسوغ - فى بعض الأحوال - حذف الآخر، وما يسعف على تقديره وتمثل وظيفته فى المعنى انظر: د. تمام حسان/ اللغة العربية معناها ومبناها ص ٢٢١ وكذا: الأصول ص ٣٤١. ولعل اتصال هاتين الظاهرتين بظاهرة التضام هو ما لمح به بعضهم حين عرف الحذف بأنه «أن يؤتى بلفظ يقتضى غيره، ويتعلق به، ولا يستقل بنفسه، ويكون فى الموجود دلالة على المحذوف» انظر: أمالى المرتضى ج ٢ ص ٧٣.

(٢) كما فى حديثهم عن مواضيع حذف كل من المبتدأ والخبر وجوبا، أو وجوب حذف الفعل فى أسلوب الاختصاص وما إلى ذلك. انظر مثلا: حاشية الصبان ج ١ ص ٢٠٧ - ٢١٤.

(٣) دلائل الإعجاز ص ١١١.

ونود هنا أن نبادر بالقول بأن هذا الذي نستنتجه من عبارات عبد القاهر السابقة، لا يتنافى مع تصريحه بعد ذلك بأن هناك مواضع (يطرد فيها الحذف) وذلك حين قال:

ومن المواضع التي يطرد فيها حذف المبتدأ القطع والاستئناف: يبدأون بذكر الرجل ويقدمون بعض أمره، ثم يدعون الكلام الأول، ويستأنفون كلاماً آخر، وإذا فعلوا ذلك أتوا في أكثر الأمر بخبر من غير مبتدأ - مثال ذلك قوله:

وعلمت أنى يوم ذاك منازل كعبا ونهدا

قوم إذا لبسوا الحديد تنمروا حلقتا وقدا

ومن أمثله لهذا الموضع قول جميل:

وهل بشينة يا للناس قاضيـتى      دينى وفاعلة خيرا فأجزئها  
ترنو بعينى مهاة أقصدت بهما      قلبى عشية ترمينى وأرميها  
هيفاء مقبلة عجزاء مدبرة      ريا العظام بلىن العيش غاذيها<sup>(١)</sup>

إنه لا تنافى - فى نظرنا - بين إشارة عبد القاهر إلى مثل هذا (الاطراد) فى الحذف وما نقرره من أن الحذف الفنى فى نظره وفى نظر غيره من البلاغيين هو الحذف المتخير الذى يجوز إظهار المحذوف فيه، فالاطراد الذى يشير إليه عبد القاهر لا يعنى (الختمية) التى يعد الخروج على مقتضاها ضربا من الخطأ، ولعل ما يعنيه عبد القاهر فى هذا الموطن هو أن الحذف فى تلك المواضع التى عددها هو لون من «التقاليد الفنية» التى جرى عليها الشعراء والتزموها لا بتقييد أو إلزام من نظام اللغة ونحوها، بل بوازع من الحس والشعور، فالاطراد - إذن - هو اطراد فى تخير الظاهرة الفنية دون مقابلها الذى يجيزه نظام اللغة فى تلك المواضع، بل إنه يلزم افتراض هذا المقابل كى تتضح بالقياس إليه مزىة التخير، وهذا ما يشير إليه تعليق عبد القاهر على النماذج الفنية التى أوردتها فى هذا الصدد، فبعد أن أورد تلك النماذج دون تبرير<sup>(٢)</sup> فنى لمزىة الحذف فيها أخذ يحيل

(١) انظر: السابق ص ١١٢ - ١١٥.

(٢) لعل لعبد القاهر كان يحس فى الحذف فى مثل تلك النماذج إيحاء بقوة إحساس الشاعر بالسند إليه واستمرارية مثوله فى وجدانه (على الرغم من قطع الجملة - نحويا - واستئناف سواها) ففى أبيات جميل مثلا تتجلى قيمة حذف السند إليه فى البيت الثالث منها (وهو الضمير المحذوف فى أوله «هى» فى الإيحاء بمدى توهج عاطفة الشاعر إزاء بشينة، تلك التى تملكك فؤاده، وسيطرت على خياله، وامتلا وجدانه بها بحيث لم يعد بحاجة إلى تكرار ذكرها عند إسناد تلك الصفات إليها، فكان تلك الصفات التى عددها فى البيت الثالث من ضمور خصر، وامتشاق قوام، وغضارة جسم لا تُسند فى حس الشاعر - حين تسند - إلا إلى تلك الحبيبة.

على ذوق القارئ وحسه في استشفاف القيمة الفنية للحذف فيها عن طريق التأمل ومقارنة الحذف بالذكر في كل منها - يقول:

«فتأمل الآن هذه الأبيات كلها، واستقرها واحدا واحدا، وانظر إلى موقعها في نفسك، وإلى ما تجده من اللطف والظرف إذا أنت مررت بموضع الحذف منها، ثم قلبت النفس عما تجده، والطففت النظر فيما تحس، ثم تكلف أن ترد ما حذف الشاعر، وأن تخرجه إلى لفظك، وتوقعه في سمعك، فإنك تعلم أن الذى قلت كما قلت، وأن رب حذف هو قلادة الجيد وقاعدة التجويد»<sup>(١)</sup>.

من منطلق تلك النظرة التي تؤمن بأن القيمة الفنية للحذف هي رهن الإحساس بحسن تخيره لم يطلق البلاغيون مصطلح الحذف إلا على حذف ما يحتمل الغرض ذكره أو تقديره، ويتجلى ذلك بصورة واضحة في تقسيمهم الأفعال التعدية بحسب الغرض من ذكرها إلى ضربين يحددهما عبد القاهر قائلا:

«إن أغراض الناس تختلف في ذكر الأفعال التعدية، فهم يذكرونها تارة ومرادهم أن يقتصروا على إثبات المعاني التي اشتقت منها للفاعلين من غير أن يتعرضوا للذكر المفعولين، فإذا كان الأمر كذلك كان الفعل التعدى كغير التعدى مثلا في أنك لا ترى له مفعولا لا لفظا ولا تقديرا، ومثال ذلك قول الناس: فلان يحل ويعقد ويأمر وينهى... المعنى في جميع ذلك على إثبات المعنى في نفسه للشئ على الإطلاق وعلى الجملة من غير أن يتعرض لحديث المفعول... وقسم ثان: وهو أن يكون له مفعول مقصود قصده معلوم إلا أنه يحذف من اللفظ لدليل الحال عليه...»<sup>(٢)</sup>.

فبعد القاهر - كما يتجلى في هذا النص - يقصر استخدام مصطلح الحذف على الضرب الثاني من ضربى استخدام الفعل التعدى، ومقتضى ذلك أن الضرب الأول الذى يكون الغرض فيه إثبات المعنى في ذاته للفاعل دون تعلق بمفعول لفظا أو تقديرا ليس من قبيل الحذف في نظره، وقد سار الزمخشري على نهج عبد القاهر في نظريته إلى كلا الضربين فهو يقول - على سبيل المثال - فى قوله عز وجل: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْدِمُوا بَيْنَ يَدَيْ اللَّهِ وَرَسُولِهِ...﴾ [الحجرات: ١]:

«فى قوله تعالى: ﴿لَا تَقْدِمُوا﴾ من غير ذكر مفعول وجهان: أحدهما أن يحذف ليتناول كل ما يقع فى النفس مما يقدم، والثانى ألا يقصد قصد مفعول ولا حذفه،

(١) دلائل الإعجاز ص ١١٦.

(٢) السابق: ص ١١٨ - ١٢٠، وانظر: مفتاح العلوم ص ٩٩، والإيضاح ص ٦١.

ويتوجه بالنهي إلى نفس المقدمة، كأنه قيل: لا تقدموا على التلبس بهذا الفعل، ولا تجعلوه منكم بسبيل كقوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي يُحْيِي وَيُمِيتُ﴾ [غافر: ٦٨] (١).

فالوجه الثاني من هذين الوجهين اللذين يذكرهما الزمخشري هو بعينه الضرب الأولى من ضربى استخدام الفعل المتعدى لدى عبد القاهر، والزمخشري لا يتفق مع عبد القاهر في عدم إطلاق مصطلح الحذف على هذا الوجه وإطلاقه على مقابله فحسب، بل في اعتبار الفعل المتعدى فيه منزلا منزلة اللازم في عدم تعلقه بالمفعول، وهذا ما يصرح به عند تفسيره لقوله عز وجل: ﴿وَتَرَكْتَهُمْ فِي ظُلُمَاتٍ لَا يُبْصِرُونَ﴾ (١٧) [البقرة]: يقول:

«المفعول الساقط من ﴿لَا يُبْصِرُونَ﴾ من قبيل المتروك المطروح الذى لا يلتفت إلى اختطاره بالبال، لا من قبيل المقدر المنوى كان الفعل غير متعد أصلا نحو ﴿يَعْمَهُونَ﴾ في قوله: وهذا ما يصرح به عند تفسيره لقوله عز وجل: ﴿وَنَذَرُهُمْ فِي طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ﴾ (١١) [الأنعام]. (٢)

وجدير بالذكر أن تحديد مصطلح الحذف بحيث لا يشمل أمثلة هذا الضرب أمر لم ينفرد به البلاغيون، فهذا هو ابن هشام النحوى يذكر كثيرا من أمثلة هذا الضرب تحت ما اسماء (بيان أنه قد يظن أن الشيء من باب الحذف وليس منه) مفسرا لذلك بأن الغرض فيها «يتعلق بالإعلام بمجرد إيقاع الفاعل للفعل فيقتصر عليهما، ولا يذكر المفعول ولا ينوى، إذ المنوى كالثابت» (٣).

إن إخراج هذا الضرب من دائرة الحذف أمر له مغزاه فيما نحن بصدد إثباته، وهو أن الحذف في نظر هؤلاء كان مقصورا على الترك الجائز أو الاختيارى لعنصر من عناصر العبارة، والذي تتجلى قيمته الفنية عن طريق المقارنة بإظهار المتروك، وقد سبق أن أشرنا إلى أن المقارنة التي يقتضيها معيار التخير لا تتأتى إلا إذا كانت كلتا الظاهرتين (المنتقاة والمفترضة) تؤديان غرضا واحدا وتنفرد إحداهما بالمزية فيه، وهذا ما لا يتحقق في الضرب السابق الذى ينزل الفعل المتعدى فيه منزلة اللازم، لأننا لو فرضنا مفعولا لهذا الفعل لكننا إزاء معنى جديد، وغرض آخر غير المراد - هذا ما يلفتنا إليه عبد القاهر حيث يقول:

«كل موضع كان القصد فيه أن يثبت المعنى في نفسه فعلا للشيء، وأن يخبر بأن من شأنه أن يكون منه، أو لا يكون منه، فإن الفعل لا يعدى هناك، لأن تعديته تنقض الغرض وتغير المعنى» (٤).

(٢) السابق ج ١ ص ٣٩.

(١) الكشف ج ٤ ص ٢.

(٤) دلائل الإعجاز ص ١١٩.

(٣) مغنى اللبيب ج ٢ ص ١٦٠.

فى ظل هذا التحديد لمصطلح الحذف راح عبد القاهر والبلاغيون يحللون القيمة الفنية لحذف المفعول، معتمدين فى تحليلها على مقارنة الحذف بالذكر فى كل منها، فعلى سبيل المثال يقول عبد القاهر فى قول البحرى:

شجو حساده وغيظ عداه أن يرى مبصر ويسمع واع  
 «المعنى - لا محالة - أن يرى مبصر محاسنه، ويسمع واع أخباره وأوصافه، ولكنك تعلم على ذلك أنه كان يسرق علم ذلك من نفسه ويدفع صورته عن وهمه ليحصل له معنى شريف وغرض خاص، وقال: إنه يمدح خليفة وهو المعتز ويعرض بخليفة وهو المستعين، فأراد أن يقول: أن محاسن المعتز وفضائل المحاسن والفضائل يكفى فيها أن يقع عليها بصر ويعيها سمع... فأنت ترى حساده وليس شىء أشجى لهم وأغيظ من علمهم بأن ههنا مبصرا يرى وسامعا يعى... كى يخفى مكان استحقاقه لشرف الإمامة فيجدوا بذلك سبيلا إلى منازعته إياها»<sup>(١)</sup>.

فكل من الفعلين «يرى ويسمع» له مفعول مقصود يستطاع ذكره والنص عليه فى التركيب الذى ورد فيه، بل إنه - كما يبدو من عبارات عبد القاهر - لا بد من افتراض ذكر هذا المفعول - عند التحليل والتذوق - كى يستطاع بالقياس إليه إدراك المزية فى حذفه، والتى هى كما يحددها عبد القاهر: المبالغة فى تفرد الممدوح بالمناقب والتعريض بحاسديه.

وجدير بالذكر أن تحديد عبد القاهر لمزية الحذف بأنها «معنى شريف» و «غرض خاص» لا ينفى ما نقررره من أن المقارنة بين الحذف والذكر - فى تصور هؤلاء - لا تكون إلا إذا اتفق أصل المعنى أو الغرض فيهما، ذلك أن ما يعنيه عبد القاهر بهذين المصطلحين ليس شيئا سوى تلك «المبالغة» التى يحققها الحذف، والتى هى إضافة إلى أصل المعنى، (وهو إسناد رؤية المحاسن إلى المبصر، وسماع الأخبار إلى الواعى)، وهوما يتحقق فى حال ذكر المفعول، كما يتحقق مع تلك الإضافة فى حذفه<sup>(٢)</sup>.

ومن النماذج التى ذكرها وحلل مزية حذف المفعول فيها غير واحد من البلاغيين قوله عز وجل: ﴿وَلَمَّا وَرَدَ مَاءَ مَدْيَنَ وَجَدَ عَلَيْهِ أُمَّةً مِّنَ النَّاسِ يَسْقُونَ وَوَجَدَ مِنْ دُونِهِمُ امْرَأَتَيْنِ تَذُودَانِ قَالَ مَا خَطْبُكُمَا قَالَتَا لَا نَسْقِي حَتَّى يُصَدَرَ الرِّعَاءُ وَأَبُونَا شَيْخٌ كَبِيرٌ ﴿٢٣﴾ فَسَقَى لَهُمَا ثُمَّ تَوَلَّى إِلَى الظِّلِّ...﴾ [القصص: ٢٣، ٢٤].

(١) السابق ص ١٢٠.

(٢) لنا عودة إلى التفرقة بين الغرض والغرض الخاص عند حديثنا عن المعيار الثالث (مطابقة مقتضى الحال).

فالأفعال (يسقون - تذودان - نسقى - سقى) فى الآيتين الكريمتين كل منها فعل متعد حذف مفعوله، وتقديره فيها جميعاً «الإبل» أو «الغنم» التى تُسقى وتذاد، وسر الحذف فيما يرى البلاغيون هو أن الغرض (الخاص) المسوقة من أجله الآيتان يقتضى التركيز على الأحداث أو الأفعال فى ذاتها، أو على حد تعبير عبد القاهر «توفر العناية على إثبات الفعل لفاعله»، فإثبات السقى والتذود أو إسنادهما إلى ما أسند إليه يمثل أصل<sup>(١)</sup> المعنى، أو البنية الأساسية للغرض، ولكن الصورة القرآنية باعتبارها إسقاط المسقى المذود من الذكر قد حققت تركيزاً على الأفعال أو «توفراً على إثباتها» يتواءم مع الغرض الخاص لسياق الآيتين، ذلك أن إشفاق موسى عليه السلام على الفتاتين إنما كان لأن السقى والتذود بصرف النظر عما يقعان عليه هما من الأعمال الشاقة التى لا تقوى المرأة على مباشرتها، أو كما يقول الزمخشري: «إنه إنما رحمهما لأنهما كانتا على الزيادة وهم على السقى، ولم يرحمهما لأن مذودهما غنم ومسقيهم إبل مثلاً، وكذلك قولهما ﴿لَا نَسْقِي حَتَّى يُصَدِرَ الرِّعَاءُ﴾ [القصص: ٢٣] المقصود فيه السقى لا المسقى»<sup>(٢)</sup>.

ولعلنا نستطيع بناء على ما تقدم أن نقرر أن الحذف الذى عنى به البلاغيون هو حذف ما يحتمل ذكره، وأن القيمة الفنية لهذا الحذف لا تتجلى إلا فى ضوء الإحساس بقيمة تخيره لما يجسده من غرض خاص لا ينهض به الذكر فى سياقه.

#### (ب) الذكر:

إذا كان البلاغيون قد قصرُوا دائرة الحذف على الحذف الجائز أو المتخير الذى يسيغه نظام اللغة، ويسبغ - فى الوقت نفسه - إمكانية الذكر إزاءه فإنهم قد فعلوا مثل ذلك بدائرة الذكر، فالذكر الذى عنوا به وأشادوا بالقيم الجمالية فى تحليلهم لنماذجه ليس هو مجرد وجود مبنى الكلمة فى موقعها النحوى؛ لأن ذلك - فى حد ذاته - هو الأصل أو الواجب الذى يحتمه نظام اللغة، ولكن اهتمامهم كان منصبا على نمط خاص من الذكر، وهو ذكر ما (يحتمل) حذفه لوجود القرينة أو القرائن الدالة عليه فى السياق، لأن الذكر فى تلك الحال يعد (إشارة) لإحدى إمكانييتين يتيحهما نظام اللغة فى الموقع الذى يشغله، الأمر الذى يثير الانتباه، ويدعو إلى التساؤل عن سر هذا الإشار وفائدته فى

(١) سبق أن رأينا أن العلاقة الإسنادية أصل المعنى أو الغرض فى كل تركيب مفيد سواء أكان تقريرياً مجرداً أم بلاغياً فنياً، وعلى ذلك فإن العبارة السابقة لعبد القاهر تعنى أن دلالة تلك العلاقة فى الآيتين هى أصل المعنى الذى نحصله فى حال الذكر، كما نحصله (مصافاً إليه ذلك التوفر الملائم للغرض الخاص فى السياق) فى حال الحذف.

(٢) الكشف ج ٣ ص ١٦٢، وانظر دلائل الإعجاز ص ١٢٤، المفتاح ص ٩٩، الملل السائر ص ٢٠٢.

سياقه الخاص، ويتجلى ذلك في طبيعة النماذج الكثيرة التي توقف البلاغيون إزاء ظاهرة الذكر فيها، وفي طريقة تحليلهم للقيمة الفنية لها:

فمن تلك النماذج - على سبيل التمثيل - قوله عز وجل: ﴿إِذْ قَالَ لِأَبِيهِ وَقَوْمِهِ مَا تَعْبُدُونَ ﴿٧٠﴾ قَالُوا نَعْبُدُ أَصْنَامًا فَنَظَّلُهَا عَاكِفِينَ ﴿٧١﴾﴾ [الشعراء] - يتساءل الزمخشري عند تفسيره لتلك الآية قائلا:

«فإن قلت: (ماتعبدون) سؤال عن المعبود فحسب فكان القياس أن يقولوا: أصناما، كقوله تعالى: (ويستلونك ماذا ينفقون قل العفو)، (ماذا قال ربكم قالوا الحق)، (ماذا أنزل ربكم قالوا خيرا)؟ قلت: هؤلاء قد جاءوا بقصة أمرهم كاملة كالمبتهجين بها والمفتخرين، فاشتملت على جواب إبراهيم على ما قصده من إظهار ما فى نفوسهم من الابتهاج والافتخار، ألا تراهم كيف عطفوا على قولهم نعبد «فنظّل لها عاكفين» ولم يقتصروا على زيادة نعبد وحده...» (١).

ويقول عند تفسيره لقوله عز وجل: ﴿أَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا أَوْ آذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ وَلَكِنْ تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ ﴿٤٦﴾﴾ [الحج: ٤٦]:

«فإن قلت: أى فائدة فى ذكر الصدور؟ قلت: الذى تعرف واعتقد أن العمى على الحقيقة مكانه البصر، وهو أن تصاب الحدقة بما يطمس نورها، واستعماله فى القلب استعارة ومثل، فلما أريد إثبات ماهو خلاف المعتقد من نسبة العمى إلى القلوب حقيقة ونفيه عن الأبصار - احتاج هذا التصوير إلى زيادة تعيين وفضل تعريف، ليقرر أن مكان العمى هو القلوب لا الأبصار...» (٢).

فالذكر الذى يتساءل الزمخشري عنه فى هاتين الآيتين هو ذكر ما يحتمل حذفه لوجود القرينة التى تبرره، فحذف المسند (نعبد) فى الآية الأولى كانت تسوغه القرينة الماثلة فى وروده إجابة عن سؤال (ما تعبدون)، كذلك فإن حذف الصفة والجار والمجرور فى الآية الثانية (التي فى الصدور) كان يبرره لفظ «القلوب»؛ إذ القلوب لا تكون إلا فى الصدور، وهذا الحذف (لو فرضنا اختياره) فى الآيتين لا ينقض أصل المعنى أو الغرض فيهما، وهو الإجابة عن السؤال بتحديد المعبود فحسب فى الآية الأولى، ونسبة العمى إلى القلوب فى الثانية، ولكن مزية الذكر تتمثل - فى نظر الزمخشري - فيما يضيفه إلى هذا المعنى من خصوصية يقتضيهما السياق فى كل من الآيتين - فالذكر فى الآية الأولى يفيد شدة اغترار قوم إبراهيم عليه السلام بعقيدتهم الضالة، واعتزازهم الوثائق بتلك الأصنام التى يعبدونها، ويستشعرون الرضا والأمان فى استمرار عكوفهم على

(٢) السابق / نفسه ص ٣٦.

(١) الكشاف ج ٣ ص ١١٦ - ١١٧.

بتلك الأصنام التي يعبدونها، ويستشعرون الرضا والأمان في استمرار عكوفهم على تقديسها، وفي هذا إحياء بفرط عنادهم لإبراهيم، وعدم اعتدادهم بتلك النعمة الساحرة البادية في سؤاله عليه السلام لهم عما يعبدون، أما الذكر في الآية الثانية فإنه يفيد - كما يرى الزمخشري - زيادة في تقرير المعنى الذي يخالف ما عهدته الناس، وهو نسبة العمى إلى القلوب لا إلى الأبصار، فتقرير تلك النسبة أو تأكيدها يتآزر - في إفادة الغرض المراد من الآية - مع ذلك الاستفهام التوبيخي الذي صدرت به «أفلم يسيروا في الأرض فتكون لهم قلوب يعقلون بها».

وعلى هذا النحو راح الزمخشري يحلل مزية الذكر في مواطنه<sup>(١)</sup> الكثيرة في الأساليب القرآنية، ولعله - فيما نرى - كان أول من أكثر من تحليل النماذج الفنية لتلك الظاهرة التي لم يكدها يلتفت إليها عبد القاهر، بل لعلنا نزعم أنه إذا كان البحث البلاغي قد أفاد كثيرا من نظرات عبد القاهر وتحليلاته في مبحث الحذف فإنه قد أفاد مثل تلك الفائدة من الزمخشري في مبحث الذكر، فلقد تابع البلاغيون بعده النظر في تلك الظاهرة، وأفادوا كثيرا من نظراته في نماذجها القرآنية، وتأمل النماذج التي نظروا فيها والأغراض أو المزايا الفنية التي استنبطوها في هذا القام يدل دلالة واضحة - وهذا ما يعيننا الآن - على أن الذكر في نظرم لا يكاد يخرج - في عمومته<sup>(٢)</sup> - عن الإطار الذي لاحظنا تحده به لدى الزمخشري، ونعنى بهذا الإطار: الذكر الجائز الذي يحتمل الحذف دون مساس بأصل المعنى.

يتجلى ذلك فيما يقرره السكاكي - على سبيل المثال - (عند حديثه عن ذكر المسند إليه) من أن من أغراض هذا الذكر أن يكون إصغاء السامع مطلوبا مما يستدعي ببطء الكلام وإطالته، مثال ذلك «بسط موسى إذ قيل له: ﴿وَمَا تِلْكَ بِيَمِينِكَ﴾ [طه ١٧]،

(١) انظر: السابق ج ٢ ص ٤٣٢، وج ٣ ص ٦٦، ص ٢٢٦.

(٢) في أحيان نادرة كان بعض هؤلاء البلاغيين يذكر نماذج للذكر تمثل خروجاً على هذا الإطار الذي نلاحظه، فعلى سبيل المثال: لقد ذكر السكاكي من الأحوال التي تقتضى ذكر المسند إليه في نظره: «أن يكون الخبر عام النسبة إلى كل مسند إليه والمراد تخصيصه بمعين، كقولك: زيد جاء، وعمره ذهب، وخالد في الدار وقوله:

الله أنجح ما طلبت به      والبر خير حقيبة الرحل

وقوله

النفس راغبة إذا رغبتها      وإذا ترد إلى قليل تقنع

فذكر المتبادر في تلك الأمثلة هو الذكر الواجب الذي لا يتحمل الحذف، لا سيما وأن السكاكي لم يشر إلى وجود القرينة، ومن أجل ذلك كان الخطيب القزويني محققاً حين عقب على هذا الموضوع قائلاً: فيه نظر، لأنه إن قامت قرينة تدل عليه إن حذف فعموم الخبر وإرادة تخصيصه بمعين وحدهما لا يقتضيان ذكره، وإلا فيكون ذكره واجباً والعبارة الأخيرة للخطيب هي قاطمة في أن الذكر الذي يبغي الاهتمام به في ميدان النظر البلاغي هو ما يجوز حذفه. انظر في النصين السابقين: مفتاح العلوم ص ٧٧، الإيضاح ص ٢٣.



وكان يتم الجواب بمجرد أن يقول: عصا، ثم ذكر المسند إليه وراود فقال: ﴿قَالَ هِيَ عَصَايَ أَتَوَكَّأُ عَلَيْهَا وَأَهُشُّ بِهَا عَلَى غَنَمِي وَلِيَ فِيهَا مَآرِبُ أُخْرَى﴾ ﴿١٨﴾ [طه: ١٨] (١).

ويتوقف ابن الأثير إزاء القيمة الفنية لذكر الجار والمجرور «من فوقهم» في قوله عز وجل: ﴿قَدْ مَكَرَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ فَأَتَى اللَّهُ بُنْيَانَهُمْ مِنَ الْقَوَاعِدِ فَخَرَّ عَلَيْهِمُ السَّقْفُ مِنْ فَوْقِهِمْ﴾ [النحل: ٢٦] فيقول: «الذكر لفظة فوقهم فائدة لا توجد مع إسقاطها من هذا الكلام، وأنت تحس هذا من نفسك، فأنت إذا تلوت هذه الآية... تخيل إليك أن سقفا خر على أولئك من فوقهم، وحصل في نفسك من الرعب مالا يحصل مع إسقاط تلك اللفظة...» (٢).

ولعل من المناسب في هذا المقام أن نتوقف قليلا إزاء ما أطلق عليه البلاغيون مصطلح (التكرير) باعتباره لونا خاصا من ألوان ذلك الذكر الذي يحتمل الحذف، فالتكرير كما يتضح من تناول البلاغيين لصوره هو ترديد ذكر لفظة أو ألفاظ بعينها إزاء غرض واحد، أى أنه بذلك يعد صورة من صور التخيير في هذا المجال الذي نحن بصده في نظر البلاغيين، بل لعل إحساسهم بذلك كان وراء إخراجهم لصورتين من دائرة التكرير هما:

١- ما تتردد فيه الألفاظ ويختلف الغرض، وهذا ما يصرح به الزمخشري عند تفسيره لقوله عز وجل: ﴿وَيُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُحِقَّ الْحَقَّ بِكَلِمَاتِهِ وَيَقْطَعَ دَابِرَ الْكَافِرِينَ﴾ ﴿٧﴾ لِيُحِقَّ الْحَقَّ وَيُبْطِلَ الْبَاطِلَ وَلَوْ كَرِهَ الْمُجْرِمُونَ﴾ ﴿٨﴾ [الأنفال: ٧، ٨] وذلك حيث يقول:

«فإن قلت: أليس هذا تكريرا؟ قلت: لا؛ لأن المعنيين متباينان، لأن الأول تمييز بين الإرادتين، وهذا بيان لغرضه فيما فعل من اختيار ذات الشوكة على غيرها لهم...» (٣).

٢- ما تختلف فيه الألفاظ إزاء الغرض الواحد، وهذا ما نراه لدى السكاكي في نعيه على من يعد مثل هذا تكرارا معيبا في القرآن، فهو يقول: «وأما إعادة المعنى بصياغات مختلفة فما أجهلكم في عدها تكرارا، وعدها من عيوب الكلام» (٤).

(١) انظر مفتاح العلوم ص ٧٧

(٢) المثل السائر ص ٢١٥، وجدير بالذكر أن ابن الأثير قد اعتمد في تحليله لمعظم النماذج القرآنية التي أوردها في هذا المقام على الزمخشري، وتلك الآية الكريمة هي من الأمثلة القليلة التي تفرد بالنظر إليها دونه.  
(٣) الكشف ج ٢ ص ١١٦. وجدير بالذكر أن ابن الأثير قد عد هذه الصورة من التكرير، فقد أدرج تلك الآية التي عرضها الزمخشري فيما أسماه التركيب المفيد الذي «يكون المقصود به غرضين مختلفين». والواقع أن الزمخشري كان أعمق نظرا من ابن الأثير في هذا الصدد؛ إذ إنه ما دام الغرضان مختلفين فما وجه القول بالتكرير؟ هذا فضلا عن أن كثيرا من الأمثلة التي عرضها ابن الأثير في هذا القسم هي مما يتفق فيها الغرض وتدخل في دائرة التكرير في نظر الزمخشري. انظر: المثل السائر ص ٢٢٨.

(٤) انظر: مفتاح العلوم ص ٢٤٧.

إن إخراج هاتين الصورتين من دائرة التكرير أمر له مغزاه فيما نحن بصدده من جهة، وله ما يبرره في تصور هؤلاء البلاغيين من جهة أخرى، فإذا كان الذكر في نظرهم مقصورا على دائرة التخيير التي يحتمل فيها حذف المذكور - لدلالة القرينة - دون مساس بأصل المعنى فمن الطبيعي أن يكون تكرير الذكر في نظرهم كذلك، فقصر التكرير على ترديد ألفاظ أو جمل بأعيانها إزاء معنى واحد إنما يعنى اشتراط إمكانية الاستغناء عن هذا الترديد اكتفاء بدلالة الذكر الأول على المعنى؛ حيث إن هذا يشير التساؤل عن السر في اختيار ذلك الترديد وعن وظيفته الخاصة في سياقه.

في ظل هذا التحديد لمصطلح «التكرير» راح البلاغيون ينظرون في مواطنه القرآنية محاولين إبراز القيمة الفنية له في كل موطن، فهذا هو الزمخشري يتساءل عن سر تكرير آيتي: ﴿فَاتَّقُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا ١٢٦﴾ وَمَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ مِنْ أَجْرٍ إِنْ أَجْرِيَ إِلَّا عَلَى رَبِّ الْعَالَمِينَ ١٢٧﴾ [الشعراء] في أول كل قصة وآخرها في سورة الشعراء. ثم يجيب:

«كل قصة منها كتزليل برأسه، وفيها من الاعتبار مثل ما في غيرها، فكانت كل واحدة منها تدلى بحق في أن تفتح بما افتتحت به صاحبها، وأن تختتم بما اختتمت به، ولأن في التكرير تقريرا للمعاني في الأنفس وتثبيتا لها في الصدور، ألا ترى أنه لا طريق إلى تحفيظ العلوم إلا ترديد ما يراد تحفيظه منها، وكلما زاد تكريره كان أمكن له في القلب، وأرسخ للفهم، وأثبت للذكر، وأبعد من النسيان...» (١).

وإذا كان الزمخشري يرى أن مزية التكرير القرآني متمثلة فيما يفيد من تأكيد للمعاني وتثبيتها في النفس فقد نحا السكاكي في توجيه تلك المزية منحى آخر، فهو يرى في ذلك التكرير ضربا من الإيقاع الذي تجذ نظيره في بعض القصائد التي يقوم بناؤها الفنى على الترجيع لبيت خاص، أو عبارة خاصة بعد كل مجموعة من الأبيات، مما يكون له دوره الفعال في تأسيدها الفنى، وفي جعلها وحدة فنية متماسكة العناصر... يقول السكاكي:

«وإما نحو ﴿فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ ١٢﴾ [الرحمن] و ﴿وَيَلَّ يَوْمَئِذٍ لِلْمُكَذِّبِينَ ١٩﴾ [المرسلات] فمذهوب فيه مذهب رديف يعاد في القصيدة مع كل بيت، أو مذهب ترجيع القصيدة يعاد بعينه مع عدة أبيات، أو ترجيع الأذكار، وعائب الرديف أو الترجيع إما دخيل في صناعة تفنيد الكلام ما وقف بعده على لطائف أفانيه، وإما متعنت ذو مكابرة...» (٢).

\* \* \*

(١) الكشف ج ٣ ص ١٢٦، وانظر تبريره للتكرير في سورة القمر ج ٢ ص ٤٧ / ٤٨.

(٢) مفتاح العلوم ص ٢٤٨.

وبعد: فلعلنا نستطيع فى ضوء ما تقدم أن نقرر أنه إذا كانت فنية الصورة المجازية تتمثل فى نظر هؤلاء البلاغيين فى انحرافها الدلالى فإن فنية النظم أو توخى معانى النحو بين معانى الكلم تتمثل فى حسن تخريره، وإذا كانت الصورة المجازية لا تكون إلا فى نظم (إذ هى كما صرح عبدالقاهر من قبل مقتضى من مقتضياته) فإن مغزى ذلك أن معيار التخير كان أشمل ميدانا، بل وأوثق ارتباطا بفنية اللغة من معيار الانحراف فى نظر هؤلاء.

وعلىنا أن نسأل بعد ذلك، ما الغاية الفنية من الانحراف والاختيار فى هذا التصور؟

والإجابة عن هذا التساؤل تقودنا إلى المعيار الثالث وهو «مطابقة مقتضى الحال».

\* \* \*

### ثالثاً: مطابقة مقتضى الحال:

تمثل «مطابقة الكلام لمقتضى الحال» إحدى الأفكار التي كان لها أثرها في توجيه البحث البلاغي وتحديد كثير من مساراته، ونظرة إلى تراثنا البلاغي لا سيما في عصوره المتأخرة تكشف لنا إلى أي حد بلغ الاهتمام بتلك المطابقة - تلك التي عدت غاية البحث في علمي المعاني والبيان تارة، وعرفت بها البلاغة كلها تارة أخرى.

ونود في البداية أن نحدد مدلول مصطلحي «الحال» و «مقتضى الحال» كي نصل في ضوء هذا التحديد إلى تصور مفهوم تلك المطابقة ووظيفتها في نظر البلاغيين.

أما مصطلح الحال فقد كان يرادف في أغلب استعمالاته لدى البلاغيين مصطلحا آخر هو المقام<sup>(١)</sup>، فكل من المصطلحين يقصد به: مجموعة الاعتبارات والظروف والملابسات التي تلبس النشاط اللغوي، ويكون لها (أو ينبغي أن يكون) تأثيرها في ذلك النشاط من خارجه بحيث لا تتحدد دلالة الكلام أو تتجلى مزاياه إلا في ظلها، وفي ضوء ارتباطه بها، وقد ترددت في تراثنا بصدد ذلك الارتباط تلك العبارة الذائعة «لكل مقام مقال»<sup>(٢)</sup>.

يقول السكاكي محددا بعض المقامات مشيراً إلى ضرورة تنوع الكلام بتنوعها: «إن مقامات الكلام متفاوتة: فمقام التشكر يباين مقام الشكاية، ومقام التهنتة يباين مقام التعزية، ومقام المدح يباين مقام الذم، ومقام الترغيب يباين مقام الترهيب... وكذا مقام الكلام ابتداء يغير مقام الكلام بناء على الاستخبار أو الإنكار، جميع ذلك معلوم لكل لبيب وكذا مقام الكلام مع الذكي يغير مقام الكلام مع الغبي...»<sup>(٣)</sup>.

فموضوع الكلام أو غرضه (بالمفهوم العام) والظروف الخارجية التي تلبسه، والمخاطب الذي يتوجه إليه، كل أولئك مقامات في نظر السكاكي يتفاوت الكلام بتفاوتها، وتلك نظرة تتشابه (تشابها ما) مع ما يلح عليه علم الدلالة الوصفي في العصر الحديث من ضرورة ربط النشاط اللغوي بالسياق أو الموقف الاجتماعي الذي نشأ فيه باعتبار أن هذا الموقف هو الذي تتحدد به الدلالة، وأن الكلام منعزلاً عن موقفه الخاص يعد ضرباً من الضوضاء والعبث الذي لا معنى له. يقول فيرث في ذلك:

(١) انظر: التهانوي/ كشف اصطلاحات الفنون ج ٢ ص ١٢٦.

(٢) نقد النثر/ ص ٩٦، الصناعتين ص ٥١.

(٣) مفتاح العلوم ص ٧٣. وجدير بالذكر أن السكاكي قد أورد بعد هذا النص بقليل عبارة «ولكل كلمة مع صاحبها مقام، ولكل حد ينتهي إليه الكلام مقام» وهي عبارة تدل على أن مفهوم المقام عنده يتسع ليشمل مجموعة القرائن اللغوية التي يكون لها ردود أفعال في تحديد دلالة الكلام، ولكن هذا الاتساع فيما يبدو كان على مستوى التنظير فحسب، إذ إن التطبيق عنده كان مقصوراً على العناصر الخارجية (غير اللغوية) للمقام فحسب، وهو اتجاه شائع عليه كثير من البلاغيين بعده.

«إني اقترح ألا تفصل الأصوات تماما عن الخضم الاجتماعي الذي تؤدي وظائفها فيه، وعلى هذا فلا بد أن نعتبر كل النصوص اللغوية في اللغات المتكلمة الحديثة حائزة لخصائص المنطوق، وأن تعزى إلى مشتركين محددين بطريقة عامة في سياق الحال...»<sup>(١)</sup>.

هذه النظرة المعاصرة تتشابه مع نظرة السكاكي من حيث الأساس الذي قامت عليه كل منهما، وهو الإحساس بوثوق الصلة بين الكلام والموقف أو المقام الذي ينبثق فيه، فإذا ما تجاوزنا هذا الأساس تبينت لنا فروق جوهرية بين النظرتين تجعل هذا التشابه بينهما كما قلنا «تشابها ما»، والذي يعنينا من تلك الفروق أمران هما:

(أ) معيارية النظرة إلى المطابقة لدى السكاكي ووصفيتها لدى علماء الدلالة.

(ب) إغفال السكاكي لشخصية المتكلم في رصد المطابقة مع أنها في نظر هؤلاء عنصر جوهرى من عناصر المقام، وهذان الأمران هما ما سنعود إلى مناقشتها لدى السكاكي بعد قليل. ونكتفى الآن بالإشارة إليهما.

وإذا كانت الحال هي الموقف أو المسرح الاجتماعي والملابس الخارجية (غير اللغوية) للكلام - وكان الكلام في نظر البلاغيين لا يطابق تلك الحال ذاتها بل يطابق مقتضاها، فما هو هذا المقتضى؟

لقد عرف الباقلاني البلاغة بأنها «التعبير عن المعنى بما هو طبقه ووقمه من غير أن يفضل عنه ولا يقصر دونه»<sup>(٢)</sup>.

ويقول ابن سنان الخفاجي عن الغرض بوصفه أحد أقسام الكلام في نظره:  
(وأما الغرض فيحسب الكلام المؤلف فإن كان مدحا كان الغرض به قولاً ينبئ عن عظم حال الممدوح، وإن كان هجواً فبالضد)<sup>(٣)</sup>.

ويقول الزمخشري في تفسير قوله عز وجل: ﴿قُلْ إِنْ كَانَ لِلرَّحْمَنِ وَلَدٌ فَأَنَا أَوَّلُ الْعَابِدِينَ﴾<sup>(٤)</sup> [الزخرف]: «فمعنى هذا الكلام وما وضع له نظمه وأسلوبه نفي أن يكون الله تعالى خالقاً للكفر وتنزيهه عن ذلك»<sup>(٤)</sup>.

فتلك العبارات على اختلاف قائلها وتنوع سياقاتها تتفق في الدلالة على أن المطابقة هي مطابقة الكلام لمعناه أو الغرض المراد منه، فالمطابقة بهذا المفهوم هي البلاغة كما يصرح الباقلاني، وعلى أساسها تتنوع الأغراض بتنوع العبارات كما يرى ابن سنان، وفي ضوئها - كما يبدو من عبارة الزمخشري - تكون الطريقة المثلى لتمثيل المعنى في العبارة الفنية هي التأمل في نظمها باعتبار أن هذا النظم هو شكل فنى خاص لم يتشكل أو - على حد تعبيره - لم يوضع إلا ملائماً لمعنى خاص.

(١) انظر: د. محمد أحمد أبو الفرج: مقدمة لدراسة فقه اللغة ص ٣٢، وكذا: اللغة العربية معناها ومبناها

(٢) الباقلاني/ نكت الانتصار لنقل القرآن ص ٢٥١.

ص ٣٣٧.

(٤) الكشف ج ٣ ص ٨٤.

(٣) سر الفصاحة ص ٨٤.

وقد بين عبد القاهر الجرجاني طرفى تلك المطابقة البلاغية فى أثناء عرضه لنظرية النظم، فهو يقول مبينا كيف تحدث المزية فى معانى النحو: «اعلم أن ليست المزية بواجبة لها فى أنفسها ومن حيث هى على الإطلاق، ولكن تعرض بحسب المعانى والأغراض التى يوضع لها الكلام، ثم يحسب موقع بعضها من بعض، واستعمال بعضها مع بعض، تفسير هذا أنه ليس إذا راقك التنكير فى سؤدد وفى دهر من قوله «فلو إذ نبا بك دهر» فإنه يجب أن يروقك أبدا وفى كل شيء... بل ليس من فضل ومزية إلا بحسب الموضع، وبحسب المعنى الذى تريد والغرض الذى تؤم...» (١).

فعبد القاهر هنا يصرح بأن المزية ليست خصوصية ذاتية فى معانى النحو، بل هى صفة تكتسبها تلك المعانى حين تصادف موقعا خاصا يقتضيه معنى أو غرض خاص، ومقتضى ذلك أن الجمال الفنى فى نظر عبد القاهر هو جمال موضوعى، وأن تمثل هذا الجمال فى أسلوب من الأساليب لا يتم بمجرد التأمل فى البناء اللغوى لذلك الأسلوب فحسب، بل لا بد لهذا التمثل من رصد علاقة ذلك الأسلوب بما يقتضيه من معان وأغراض، فعلاقات الكلام الداخلية - كما يقول أحد الباحثين: «علاقات نحوية خالصة تنتهى عند التحليل إلى معانى النحو فحسب، وعلاقات الكلام الخارجية تعنى الصلة بين معانى النحو هذه وبين المقام والغرض - هذه الصلة بين الكلام والغرض الذى هو له والمقام الذى صدر فيه هى وحدها مناط نظر البلاغى، وفيها وحدها ما يميزه عن نظر النحوى» (٢).

على أن فى عبارات عبد القاهر السابقة ما يثير فى النفس تساؤلا عن مدلول مصطلحي المعنى والغرض اللذين يجعل المزية فى مطابقة النظم إياهما؟ أكان المقصود بهما المعانى والأغراض المجردة التى هون من شأنها من قبل وجعلها بمثابة المادة الغفل فى صناعة الكلام؟.

إن الإجابة عن هذا التساؤل بالنفى يدعمها لدينا أن الذى يوائم تلك المعانى والأغراض أو يؤديها هو النظم النمطى أو العبارات التقريرية التى تمثل - كما أسلفنا القول - الدرجة الدنيا من الدلالة، والتى لا مزية فيها ولا جمال، ومقتضى ذلك أن المزية التى يعنىها هى فى مواءمة النظم الفنى للمعانى الفنية (التي تربو على أصل المعنى) أو الأغراض الخاصة (التي تزيد عن مجرد الغرض).

لقد سبق أن رأينا أن العلاقة الإسنادية القائمة على مجرد إثبات شيء لشيء أو نفي شيء عن شيء تمثل - فى نظر عبد القاهر والبلاغيين من بعده - أصل المعنى أو مجرد الغرض، فلماذا كان مرد المطابقة البلاغية فى نظره هو - كما نرجح - المعنى

(١) دلائل الإعجاز ص ٦٩ - ٧٠ وانظر: نهاية الإيجاز فى دراية الإعجاز ص ١٠٨.

(٢) د. إبراهيم الخولى: مقتضى الحال بين البلاغة العربية والتقد الحديث ص ٦٣ رسالة دكتوراه مخطوطة بجامعة الأزهر سنة ١٩٧٨م.

الإضافي أو الغرض الخاص، فإن مقتضى ذلك أن تلك المطابقة لديه لا تتحقق بتلك العلاقة الإسنادية في ذاتها بل بما يبنى عليها من علاقات وما يضاف إليها من مزايا وخصوصيات وهذا ما يصرغه عبد القاهر صياغة قاطعة حيث يقول:

«ما من كلام فيه أمر زائد على مجرد إثبات المعنى للشئ إلا كان الغرض الخاص من الكلام...»<sup>(١)</sup>.

وقد أخذ عبد القاهر يطبق نظريته تلك على نصوص كثيرة من الشعر، ففي قول الفرزدق على سبيل المثال:

وما حملت أم امرئ في ضلوعها أعق من الجاني عليها هجائيا

تدلل العلاقة الإسنادية في نسبة الحمل منقبا إلى «أم امرئ»، هذه العلاقة هي البنية الأساسية لمعنى البيت، والأصل الذي بنيت عليه سائر العلاقات النحوية فيه، والذي على حد تعبيره «إن رفعته لم تجد لشيء منها بيانا ولا رأيت لذكرها معنى»<sup>(٢)</sup>، ولكن هذا الأصل مع ضرورته - أو رغم ضرورته - لا يمثل المعنى أو الغرض الخاص الذي أراده الفرزدق - في نظر عبد القاهر - والذي من أجله كان للبيت مزيتة وجماله الفني، فغرض الفرزدق هو تحذير المتطاولين عليه من سلاطة لسانه وقوة شاعريته في الهجاء، وهذا الغرض هو ما يلائمه البيت ويجسده برمته، بحيث يكون لكل لفظة في موقعها ووظيفتها الخاصة في تأدية ذلك الغرض، أي أن لكل إضافة أضافها الشاعر على طرفي الإسناد دورها الخاص في تشكيل ذلك الغرض الخاص الذي لا ينسب إلا إليه - هذا ما يقرره عبد القاهر حيث يقول في تعليقه على البيت:

«فلولا أن معنى الجملة يصير بالبناء عليها شيئا غير الذي كان ويتغير في ذاته لكان محالا أن يكون البيت بحيث تراه من الحسن والمزية، وأن يكون معناه خاصا بالفرزدق... النكتة التي يجب أن تراعى في هذا أنه لا تتبين لك صورة المعنى الذي هو معنى الفرزدق إلا عند آخر حرف من البيت حتى إن قطعت عنه قوله هجائيا بل الياء التي هي ضمير الفرزدق لم يكن الذي تعقله مما أراده الفرزدق بسبيل، لأن غرضه تهويل أمر هجائه والتحذير منه، وأن من عرض أمه له كان قد عرضها لأعظم ما يكون من الشر»<sup>(٣)</sup>.

المطابقة في تصور عبد القاهر - إذن - هي بين الغرض الخاص أو المعنى الفني الذي لا ينسب إلا إلى صاحبه من جهة، والصورة اللغوية الخاصة التي سبقت من أجله ونشكلت في ضوته من جهة أخرى، ونصور المطابقة على هذا النحو واكمه أو ترتب عليه بعبارة أدق وعى عبد القاهر بأن تذوق المعاني والأغراض في النصوص لا يتحقق إلا عن طريق التأمل في البناء اللغوي الخاص في تلك النصوص، فترجمة تلك النصوص أو تفسيرها بعبارات حرفية مقابلة ليس مجرد تبديل في سطحها الخارجي فحسب، بل هو

(١) دلائل الإعجاز ص ٢١٧. (٢) السنين ص ٤١٧. (٣) السابق ص ٤١٢.

فى الوقت نفسه إهدار لقيمتها الفنية من جهة، ولتلك المعانى الفنية الخاصة التى تطابقها ولا تشع إلا منها من جهة أخرى، ومن منطلق هذا الوعى أخذ عبدالقاهر يسوق الدليل يلبو الدليل كى يثبت أن «المفسر الفضل والمزية على التفسير» وأن «التفسير لا يأتى على معنى المفسر» (١).

هذه النظرة التى نجدها لدى عبد القاهر فى كل من «التفسير والمفسر»، وارتباطها بنظرته إلى المطابقة الفنية التى يراها بين المعانى الفنية وأشكالها التعبيرية ذاتها - أقول هذه النظرة نجدها لدى كثير من الأصوليين فى إطار اختلافهم حول قضية «جواز نقل الحديث بالمعنى»؛ إذ إن هؤلاء قد سلموا جميعا بعدم جواز هذه النقل لغير العارف بمواقع الكلام، وعلاقته بالعرض الخاص أو - على حد تعبير بعضهم - «مقتضى الحال» المراد من الحديث، ثم اختلفوا بعد ذلك بين مؤيد ومعارض فى تجويز هذا النقل للعارف، يقول الشهاب فىمن يجوز له هذا النقل فى نظره: «العارف بمواقع الكلام أى محال وقوع الكلام كخروجه للتفسير أو المدح ونحو ذلك من مقتضيات الأحوال» (٢).

فى ضوء هذا التصور للمطابقة الفنية كانت النظرات البلاغية للزمخشري فى أساليب القرآن، فتلك النظرات تكشف بوضوح عن أن الأسلوب الفنى فى مفهوم ذلك الرجل هو شكل لغوى فنى خاص يستمد خصوصيته من تجسيده لمعنى فنى خاص، ومن ثم فإن إدراك المزية فى ذلك الأسلوب لن يتحقق إلا لمن أوتى ذوقا واستعدادا ودرية يؤهلانه لاستشفاف مضمونه واكتناه مراميه وأسراره - يقول الزمخشري فى تفسيره لقوله عز وجل على لسان سيدنا إبراهيم: ﴿ قَالَ بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ هَذَا فَاسْأَلُوهُمْ إِنْ كَانُوا يَنْطِقُونَ ﴾ [الأنبياء: ٦٣] : «هذا من معارضض الكلام، ولطائف هذا النوع لا يتغلغل فيها إلا أذهان الراضة من علماء المعانى، والقول فيه أن قصد إبراهيم صلوات الله عليه لم يكن أن ينسب الفعل الصادر عنه إلى الصنم، وإنما قصد تقريره لنفسه وإثباته لها على أسلوب تعريضى يبلغ فيه غرضه من إلزامهم الحجة وتبكيهم» (٣).

فالإلزام بالحجة وتبكيه الخصم هما - فى نظر الزمخشري - الغرض الذى سيقته له الآية الكريمة وتشكل بناؤها اللغوى من أجل الدلالة عليه بطريقة فنية، والزمخشري هنا يغترف من معين عبد القاهر أو يرد معه موردا واحدا على الأقل، فالعلاقة الإسنادية (الماثلة فى إثبات الفعل إلى الصنم) فى الآية هى فى ذاتها معنى، ولكن هذا المعنى ليس هو المعنى أو الغرض الخاص الذى يطابق الآية أو تطابقه الآية بهذا

(١) أنظر: السابق ص ٣٢٣ وما بعدها.

(٢) انظر: شروح مختصر المنتهى الأصولى ج ١ ص ٧٠، الآيات البيئات ج ٣ ص ٢٨٠.

(٣) الكشف ج ٢ ص ٢٦٧.



الأسلوب التعريضي الذي وردت عليه، وقد قال الزمخشري في دعم تلك النظرية لديه في موطن آخر:

«إذا كان الكلام منصبا إلى غرض من الأغراض جعل سياقه له، وتوجهه إليه كان ماسواه مرفوض مطّرح. (١)»

ويعود الزمخشري في موطن آخر ليؤكد إحساسه بأن التطابق بين العبارة أو العبارات الفنية وهذا الغرض الخاص المسوقة له والموجهة به هو تطابق عضوى، فلا يمكن فصل أحدهما عن الآخر أو تصوره بمعزل عنه، وبناء على ذلك فإن أى تغيير فى الفاظ العبارات أو نقض لترتيبها الخاص الذى خرجت عليه وبنيت على أساسه يتبعه بالضرورة تغيير فى هذا الغرض يفقده خصوصيته وقيمتة الفنية. فعند تفسيره لقوله جل شأنه: ﴿أَنْ تَقُولَ نَفْسٌ يَا حَسْرَتِي عَلَىٰ مَا فَرَطْتُ فِي جَنبِ اللَّهِ وَإِنْ كُنْتُ لَمِنَ السَّآخِرِينَ ٥٦﴾ أَوْ تَقُولَ لَوْ أَنَّ اللَّهَ هَدَانِي لَكُنْتُ مِنَ الْمُتَّقِينَ ٥٧﴾ أَوْ تَقُولَ حِينَ تَرَى الْعَذَابَ لَوْ أَنَّ لِي كَرَّةً فَأَكُونَ مِنَ الْمُحْسِنِينَ ٥٨﴾ بَلَىٰ قَدْ جَاءَتْكَ آيَاتِي فَكَذَّبْتَ بِهَا وَاسْتَكْبَرْتَ وَكُنْتَ مِنَ الْكَافِرِينَ ٥٩﴾ [الزمر].

يقول: «فإن قلت: هلا قرن الجواب بما هو جواب له وهو قوله: ﴿لَوْ أَنَّ اللَّهَ هَدَانِي﴾ ولم يفصل بينهما بآية؟ قلت: لأنه لا يخلو إما أن يقدم على أخرى القرائن الثلاث فيفرق بينهما، وإما أن تؤخر القرينة الوسطى، فلم يحسن الأول لما فيه من تبتير النظم بالجمع بين القرائن، وأما الثانى فلما فيه من نقض الترتيب وهو التحسر على التفريط فى الطاعة ثم التعلل بفقد الهداية ثم تمنى الرجعة، فكان الصواب ما جاء عليه، وهو أنه حكى أقوال النفس على ترتيبها ونظمها، ثم أجاب من بينها عما اقتضى الجواب» (٢).

فالزمخشري يرى أن الغرض الذى سيقت له الآيات هو تصوير أحوال النفس الآثمة والخواطر الوالهة التى تتوزعها يوم القيامة، فهى إذ تستبين سوء عاقبتها وصدق وعيد الحق لها تستشعر حسرة وندما لا يجديان عليها فتتلا، بل يسلمانها إلى لون من التبرير الواهم الذى لا تلبث أن تستبين زيفه فتلوذ بأمنيات سراية تزيدها أسفا وحسرة، وقد راعى النسق القرآنى فى نظم الآيات وترتيبها ترتب تلك الخواطر وتعاقبها على النفس، حتى تخرج تلك الصورة الفنية مكتملة العناصر متلاحمة الخطوط والألوان،

(١) السابق ج ٢ ص ٤٦٧.

(٢) السابق ج ٣ ص ٣١.

ولهذا تأخر الجواب «بلى قد جاءتك..» في الآية الرابعة في نظر الزمخشري (لأنه فيما يرى جواب الآية الثانية فقط)، حتى ترى خواطر النفس وأحوالها على ترتبها وتأزرها موحية بمدى ما يسيطر على تلك النفس الوالهة من حيرة وذهول<sup>(١)</sup>.

لقد أراد الزمخشري بالإجابة عن هذا التساؤل الافتراضى أن يلفت النظر إلى أن الغرض أو المعنى الذى هو مرد المطابقة الفنية لديه قد تتسع دائرته لتشمل عدة معانٍ جزئية تتنظم فيما بينها لتكون وحدة دلالية متناسقة، وحينئذ فإن رصد مطابقة العبارة الفنية لهذا الغرض ينبغي ألا يقتصر على علاقتها به فحسب، بل لا بد من تمثيل ملاءمتها لغيرها من العبارات التى تجاورها وتكون معها وحدة تعبيرية إزاءه، وهذا بعينه ما صرح به عبد القاهر كما ذكرنا منذ قليل حين أشار إلى أن صورة المعنى لا تستبين إلا عند آخر كلمة وآخر حرف من البيت، وحين قرر أن المزية هى فى علاقة عناصر النظم بالغرض وفى «موقع بعضها من بعض واستعمال بعضها مع بعض».

وإذا كان الغرض أو المعنى هو مرد المطابقة الفنية للعبارة فى تلك النظرة، فإن علينا أن نسأل: ما وظيفة الحال أو المقام فى رصد تلك المطابقة؟

أشرنا منذ قليل إلى أن تمثل المعنى فى العبارة الفنية يحتاج إلى تأمل واع فى بناء تلك العبارة وما يحفل به هذا البناء من مزايا وخصائص تعبيرية، وهنا نشير إلى أن ذلك التأمل لا يؤتى ثماره إلا فى ضوء من الوعى بالمقام أو الحال الذى تساق فيه تلك العبارة، فكما أن للمعنى علاقاته العضوية بالعبارة التى تجسده وتطابقه بالفاظها الخاصة فى نسقها الخاص فإن له كذلك علاقاته بالمقام الذى هو بمثابة التربة التى يستنبت فيها؛ إذ هو ظروف ومؤثرات خارجية تلبس نشأته، وأسباب ودواعٍ تقتضيه، وهكذا يمكننا تصور المطابقة الفنية فى مقولة «مطابقة الكلام لمقتضى الحال» على النحو التالى: فالحال هو الملابس الخارجية، أو لنقل الواقع الذى يحيط بالأديب أو يتمثله فيحرك طاقاته الفنية لحظة الابداع، أما مقتضى الحال فهو المعنى أو الغرض الخاص أو - بلغة معاصرة - التجربة التى تمثل رؤية الأديب الخاصة لهذا الواقع، تلك التى يخرج التعبير الفنى على لسانه مجسداً لها مطابقاً إياها، وفى ضوء هذا التصور فإن تمثل المعنى أو «مقتضى الحال» فى التعبير الفنى لا يتحقق إلا بالنظرة المتأنية الواعية التى تحيط بالأحوال التى هى

---

(١) فيما أرى ليس الجواب «بلى قد جاءتك..» مقصوراً على الآية الثانية فحسب كما يرى الزمخشري بل هو يتعلق بالآيات الثلاث، فهو بمثابة حجة دامغة تساق عقب تلك الأقوال كى تقطع على النفس هذا الخيط الشعورى الحائر الذى تتعلق به كى تواجه عاقبتها الوخيمة وواقعها المحتوم. وعلى هذا الذى نراه - لوصح - يكون تأخر الجواب ضرورة فنية يقتضيه سياق الآيات والغرض المسوق من أجله، ويمكن القول كذلك بأن الجواب يتعلق بتمنى هؤلاء الكرة إلى الدنيا فى الآية الثانية.

بواعث وملابسات له من جهة، ثم بالخصائص والظواهر الفنية في ذلك التعبير والتي هي رموز فنية تلبس فيها وتشكل بها من جهة أخرى.

إن رصد المعنى وفهمه في اللغة التقريرية المجردة أمر لا يحتاج إلى جهد أو عناء، لأن هذا المعنى هو الدلالة الظاهرة للعبارة، تلك التي يستطيع إدراكها عن طريق العلم بمواضع اللغة، أما المعنى في اللغة الفنية فهو أمر وراء تلك الدلالة، ومن هنا كانت الحاجة إلى استصحاب «القرائن» في فهمه وتذوقه، سواء أكانت تلك القرائن من داخل البناء اللغوي أم من خارجه، وهذا ما عناه بعض الأصوليين الذين شرطوا لفهم المراد من الكلام إذا لم يكن نصا لا يحتمل (أى لا يكفى فيه مجرد المعرفة باللغة) أن تراجع قرائنه، والقرينة في نظرهم «إما لفظ مكشوف، وإما إحالة على دليل العقل، وإما قرائن أحوال من إشارات ورموز وحركات وسوابق ولواحق لا تدخل تحت الحصر والتخمين»<sup>(١)</sup>.

ومن هذا المنطلق كانت نظرة الزمخشري في الأساليب القرآنية مصحوبة - غالبا - بالإشارة إلى ظواهر الأداء وقرائن الأحوال التي تدعم توجيهه لمعانيها في نظره، فهو يرى - على سبيل المثال - أن الملائكة في قوله عز وجل: ﴿لَنْ يَسْتَكْفَرَ الْمَسِيحُ أَنْ يَكُونَ عَبْدًا لِلَّهِ وَلَا الْمَلَائِكَةُ الْمُقَرَّبُونَ...﴾ [النساء: ١٧٢] هم فريق من الملائكة أعلى قدرا من المسيح، ثم يقول:

«فإن قلت: من أين دل قوله ﴿وَلَا الْمَلَائِكَةُ الْمُقَرَّبُونَ﴾ على أن المعنى ولا من فوقه؟ قلت: من حيث إن علم المعاني لا يقتضى غير ذلك، وذلك أن الكلام إنما سيق لرد مذهب النصارى وغلوهم في رفع المسيح عن منزلة العبودية، فوجب أن يقال لهم: لن يترفع المسيح عن العبودية ولا من هو أرفع منه درجة، كأنه قيل لن يستكفر الملائكة المقربون من العبودية فكيف بالمسيح، ويدل عليه دلالة ظاهرة بينة تخصيص المقربين لكونهم أرفع الملائكة درجة وأعلامهم منزلة»<sup>(٢)</sup>.

فورود الآية الكريمة في سياق دحض مفتريات النصارى وادعائهم ألوهية المسيح «قرينة الحال»، ثم تأخير ذكر الملائكة عن المسيح ووصفهم بأنهم مقربون «قرينة المقال»، كل أولئك أدلة وقرائن يصطحبها الزمخشري مسترشدا بها في توجيه المعنى الذي يذهب إليه.

(١) انظر: المستصفى ص ٢٦٨.

(٢) الكشاف ج ١ ص ٣١٦ - ٣١٧.

ومما هو جدير بالملاحظة في نص الزمخشري أنه يعزو توجيهه لهذا الرأي إلى ما يقتضيه «علم المعاني»، وهي - فيما أعلم - أول إشارة إلى هذا المصطلح في تراثنا البلاغي، ومقتضى ذلك أن وظيفة هذا العلم في نظره - وكما يتضح من هذا النص - هي استنباط المعاني أو الكشف عنها في ضوء قرائنها الحالية والمقالية، وهذا بدوره يثير تساؤلا مؤداه: أكانت تلك هي وظيفة علم المعاني بعد أن استقل وتحدت مباحثه لدى السكاكي ومن تابعه من البلاغيين؟ أو لنصخ تساؤلنا بطريقة محددة بإطار بحثنا فنقول: ما الفرق بين نظرة السكاكي ونظرة كل من عبد القاهر الجرجاني والزمخشري إلى مطابقة مقتضى الحال؟

لقد عرف السكاكي علم المعاني بأنه:

«تتبع خواص تراكيب الكلام في الإفادة وما يتصل بها من الاستحسان وغيره ليحترز بالوقوف عليها عن الخطأ في تطبيق الكلام على ما يقتضى الحال ذكره»<sup>(١)</sup>.

فوظيفة هذا العلم كما يحددها تعريف السكاكي هي استقراء الظواهر والخواص التعبيرية في التراكيب البليغة استقراء تتحدد به الأغراض التي تواردت عليها، والمقامات التي تلاءمت معها في تلك التراكيب، وإذا كانت الغاية التي ينشدها هذا العلم هي - في نظر السكاكي - الاحتراز عن الخطأ في تطبيق الكلام على ما يقتضى الحال ذكره، فإن علاقة الظواهر التعبيرية بالأغراض والمقامات أو (علاقة الكلام بالحال) في التراكيب المستقراء تصبح في نظر البلاغي صورة مثالية أو «نموذجا» يتحتم على الأديب اتباعه والنسج على منواله، وإلا افتقدت المطابقة في أسلوبه وانحدر إلى هوة الخطأ، بعبارة أخرى لم تعد المطابقة الفنية في نظر السكاكي (كما كانت لدى كل من عبد القاهر والزمخشري) هي مطابقة الصورة الفنية لمعناها وغرضها الخاص المنبثق عن نفسية الأديب ورؤيته المتفردة لواقعه وللأشياء من حوله، بل مطابقتها لصورة مثالية تفرض عليها من خارجها، فهي - إذن - المطابقة الآلية التي لافنية فيها ولا ابتكار.

ومن هذا المنطلق لم تكن نظرة السكاكي ومن تابعه من البلاغيين في علم المعاني نظرة فنية، بل كانت - في عمومها - نظرة معيارية صارمة تحولت إزاءها مباحث هذا العلم إلى شيء أقرب ما يكون إلى سن اللوائح وتشريع القوانين، ولا يهمننا في هذا المجال أن نستقصى جوانب تلك النظرة لدى السكاكي، ولا أن نتابع متابعة تفصيلية مباحث علم المعاني لديه، ولكن بحسبنا أن نتوقف - قليلا - أمام ظاهرتين سادتتا تلك المباحث عنده اثنتين من خلالهما إلى أي حد كان منهجه فيها انحرافا بقضية المطابقة عن الخط الذي سار عليه كل من عبد القاهر الجرجاني والزمخشري - هاتان الظاهرتان هما:

(١) مفتاح العلوم ص ٧٠.

## (أ) النظرة الجزئية للمطابقة.

### (ب) النزعة التقنيية.

## (أ) النظرة الجزئية:

أما النظرة الجزئية في رصد المطابقة فبحسبنا أن نشير في التدليل عليها إلى قول السكاكي: «إن كان مقتضى الحال إطلاق الحكم فحسن الكلام تجريده عن مؤكدات الحكم، وإن كان مقتضى الحال بخلاف ذلك فحسن الكلام تحليه بشيء من ذلك بحسب المقتضى ضعفا وقوة، وإن كان مقتضى الحال طى ذكر المسند إليه فحسن الكلام تركه، وإن كان المقتضى إثباته على وجه من الوجوه المذكورة فحسن الكلام وروده على الاعتبار المناسب، وكذا إن كان المقتضى ترك المسند فحسن الكلام وروده عاريا عن ذكره...» (١).

فنظرة السكاكي إلى المطابقة كما تتضح في هذا النص هي نظرة ضيقة يعوزها الشمول؛ إذ إنها لا تتجاوز نطاق الكلمة أو الظاهرة التعبيرية الواحدة من تأكيد أو إطلاق أو تعريف أو ما إلى ذلك، الأمر الذى أدى إلى تفتيت البحث البلاغى، وانحداره إلى هوة الجفاف والجمود.

ولقد كان لتلك النظرة الجزئية لدى السكاكي أثرها فى المنهج الذى سار عليه فى معالجة تلك المباحث، إذ إنه - على مستوى التحليل - لم يكن ينظر إلى الأساليب الفنية التى يوردها - على قلتها - نظرة مستقصية تحيط بكل ظواهر الأداء فيها، بل كان يركز نظره فى كل أسلوب على الظاهرة الجزئية التى يورده من أجلها غافلا أو متغافلا عما يتأزر معها فى سياقها من ظواهر أخرى فى الدلالة على ما يقرره لها من معنى، فهو يورد - على سبيل المثال - فى ظاهرة التنكير بيت ابن أبى السمط:

له حاجب فى كل أمر يشينه وليس له عن طالب العرف حاجب

ثم يقول: «كيف تجد الفهم والذوق يقتضيانك كمال ارتفاع شأن حاجب الأول وكمال انحطاط حاجب الثانى...» (٢). وقد غفل السكاكى عن أن مجئ كلمة حاجب الأولى مثبتة فى جانب الشين، ومجئ الثانية منفية فى جانب طلب العرف، ثم سوق البيت برمته فى «مقام» المدح - كل أولئك أدلة وقرائن لا يمكن إغفالها فى استنباط ما يقرره من ارتفاع شأن الحاجب أو انحطاطه، فإذا قارنا ذلك بما وجدناه لدى عبد القاهر الجرجانى من أن الجمال الفنى فى ظواهر الأداء أو - على حد تعبيره - معانى النحو هو

(١) السابق ص ٧٣.

(٢) السابق : ص ٨٣.

جمال موضعي ندرکه منها فی موقع دون موقع بحسب ملاءمتها لمعناها من جهة ولغيرها من الظواهر المتأزرة معها فی تجسیده من جهة أخرى، أو بمآرائها لدى الزمخشری من إشارة إلى ضرورة ما أسماه «تضافر القرائن» - أقول إذا قارنا ما وجدناه لدى السكاکی بتلك الإلماعات الواعية لدى الرجلین ادركنا مدى البون الشاسع بین النظرتین.

### (ب) النزعة التقنیة:

وقد واكب تلك النظرة الجزئية فی مباحث علم المعانی لدى السكاکی نزعته إلى التقنین، تلك التي تمثل أخطر ظاهرة واجهت المطابقة فی تراثنا البلاغی، وقد سارت تلك النزعة لديه فی خطین متوازیین لا یختلفان فی الدلالة علی ما نحن بصدد إثباته من جفاف المطابقة وآلیتها فی نظره، فقد راح یقتن ظواهر الأداء من ذکر أو حذف أو تعريف أو ما إلى ذلك... تارة بحسب الأغراض والمعانی وتارة أخرى بحسب الأحوال أو المقامات:

أما تقنین الظاهرة بحسب المعنی فلقد كان من الذیوع بحيث كاد یغشی مباحث علم المعانی لدى السكاکی، وبحسبنا أن نذكر - علی سبیل المثال - ما یقرره فی ظاهرة الذكر:

«من أغراض ذكر المسند إليه زيادة الايضاح والتقرير»، ولأن فی ذكره تعظیما للمذكور أو إهانة له كما یكون فی بعض الأسمی والمقام مقام ذلك، أو یذكر تبركا به وأستلذاذا له...» ومن أغراض ذكر المسند... زيادة التقرير أو التعریض بعبارة سامعك أو استلذاذه، أو قصد التعجب من المسند إليه بذكره كما إذا قلت: زید یقاوم الأسد مع دلالة قرائن الأحوال، أو تعظیمه أو إهانة أو غیر ذلك...»<sup>(١)</sup>.

فنحن هنا إزاء نظرة معیاریة صارمة لا تساعد علی تنمية ذوق أو إرهاف حس، ولو أن شاعرا أو أدیبا ألزم نفسه بمقتضى تلك التحديدات الحاسمة لما قال شیئا ذابال، بل لأصبح شعره أو نثره مجرد صنعة شكلية لا روح فیها ولا رواء، فإذا أضفنا إلى ذلك أن الأغراض التي عنی السكاکی نفسه بسردها فی هذا الصدد كانت تتشابه بل تتكرر علی أسس من الظاهرة إلى أخرى أدركنا مدى ما فی تلك النزعة التقنیة من ضحالة تلك التي لم نجد لها لدى كل من عبد القاهر والزمخشری، بل بدأها السكاکی وتابعه فیها من خلفه ولف لفه من البلاغیین.

وأما تقنین الظاهرة بحسب الحال، فیتجلی - علی سبیل المثال - فی قول السكاکی:

(١) انظر: السابق ص ٧٧، ٩.

«الجملة الخبرية إذا ألقاها المتكلم إلى من هو خالي الذهن عما يلقي إليه ليحضر طرفاه عنده وينتقش في ذهنه استناد أحدهما إلى الآخر ثبوتا أو انتفاء كفى في ذلك الانتقاش حكمه... فتستغنى الجملة عن مؤكدات الحكم، وسمى هذا النوع من الخبر ابتدائيا، وإذا ألقاها إلى طالب لها متحير طرفاها عنده دون الاستناد فهو منه بين لينقذه من ورطة الحيرة استحسنت تقوية المنقذ بإدخال اللام في الجملة أو إن... وسمى هذا النوع من الخبر طلبيا، وإذا ألقاها إلى حاكم فيها بخلافه ليرده إلى حكم نفسه استوجب حكمه ليرجع تأكيدا بحسب ما أشرب المخالف الإنكار في اعتقاده...»<sup>(١)</sup>.

فالسكاكي في هذا النص يقنن ظاهرة التأكيد في الجملة الخبرية، ويربط ربطا محكما بين تدرج تلك الظاهرة قوة وضعفا وبين المقامات أو الأحوال التي تتدرج على أساسها في نظره، وتأمل عبارات السكاكي في هذا الصدد تتجلى لنا ملاحظتان:

### الملاحظة الأولى:

تختلف وظيفة «الحال» في نظر السكاكي عنها في نظر كل من عبد القاهر والزمخشري، فالحال في نظر هذين الرجلين كما أسلفنا منذ قليل تمثل نمطا من نمطى «القرائن» المشار إليهما آنفا واللذين ينبغى استصحابهما في تذوق النص، أى أن وظيفتها لديهما هي إلقاء بعض الضوء<sup>(٢)</sup> الكاشف الذى يستطاع به تمثل المعنى أو «مقتضى الحال»، أما في نظر السكاكي فإن الحال لم تعد وسيلة من وسائل كشف المعنى، بل أصححت قوة متسلطة تفرض على المعنى فتحتويه وتشكله تشكيلا آليا، وهذا يمثل منحى خطيرا في تصور المطابقة في تراثنا البلاغى، فالأساليب الفنية ليست رصدا مباشرا للأحوال والمقامات الخارجية، بل هي تصوير لرؤية الأديب الخاصة لها، وتجسيد لانفعاله المتميز بها، وموقفه المتفرد منها، ولولا ذلك لانحدرت تلك الأساليب إلى هوة التقرير المباشر الذى يسجل الواقع تسجيلا آليا لا فنية فيه. يقول أحد الباحثين المعاصرين:

«إذا كنا سنفهم الواقع على أنه حاضر محدد الزمان والمكان ومحدد المشكلات والقيم والانطباعات فالأدب ليس تصويرا له، وذلك لأنه يدخل في تشكيل الأدب بالضرورة عوامل لاصلة لها بالواقع الذى تصوره، عوامل تتصل برؤية الكاتب المبدع التى تستمد من قيم متصلة بطرق الإحساس والتفكير والتأمل»<sup>(٣)</sup>.

(١) السابق: ص ٧٤.

(٢) يقول الدكتور مصطفى ناصف في ذلك: إن جانبنا من معنى النص يمكن فى بعض الأحوال تنويره إذا ما نظرنا فى الظروف المحيطة به، ولكن من الممكن جدا ألا تلقى هذه المناسبات ضوءا كافيا «نظرية المعنى فى النقد العربى» ص ١٦٢.

(٣) د. محمود الربيعى/ مقالات نقدية ص ٦١ مكتبة الشباب سنة ١٩٧٨م.

## الملاحظة الثانية:

إن الأحوال التي قن السكاكى ظاهرة التوكيد إزاءها هي أحوال المخاطب فحسب، وقد رأينا في صدر هذا المبحث أنه حين حدد بعض أنواع المقامات قد أغفل منها عنصرا هاما هو جانب المتكلم أو المبدع، الأمر الذي يدل على أن التركيز على المخاطب كان يمثل أحد الخطوط البارزة في نظراته البلاغية، ففي النص الذي نحن بصدده كان خلو ذهن المخاطب من الحكم أو تردده فيه أو انكاره له هي الأحوال التي قن على أساسها ظاهرة التوكيد وجودا أو عدما، وقلة أو كثرة، وتلك نظرة قاصرة إلى المطابقة، ذلك لأن ربط تلك الظاهرة (بالصورة التي حددها لها السكاكى) بأحوال المخاطب فحسب أمر لا يطرد صدقه في كل الأساليب؛ فقد يؤكد الأسلوب الخبرى في خطاب غير المنكر، ويجرد من التوكيد في خطاب المنكر، الأمر الذي قد يجرنا إلى سوء الفهم والتذوق للأساليب الفنية التي ترد على هذا النحو لو لم نتجاوز تلك التحديدات الصارمة التي وضعها السكاكى ومن لف لفه من البلاغيين، ولو لم نوسع من مفهوم المطابقة فلا نجعلها كما جعلها هؤلاء مطابقة خارجية لأحوال المخاطب فحسب.

من تلك الأساليب الفنية التي تتجلى فيها خطورة التركيز على أحوال المخاطب فحسب قوله عز وجل مصورا حال المنافقين: ﴿وَإِذَا لَقُوا الَّذِينَ آمَنُوا قَالُوا آمَنَّا وَإِذَا خَلَوْا إِلَى شَيَاطِينِهِمْ قَالُوا إِنَّا مَعَكُمْ إِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزِئُونَ ﴿١٤﴾﴾ [البقرة: ١٤]، فالمنافقون كما تصورهم تلك الآية قد خاطبوا المؤمنين بقولهم: ﴿آمنا﴾، أى أن الخبر قد ورد على ألسنتهم خاليا من التوكيد مع أن المؤمنين كانوا ينكرون عليهم مضمون هذا الخبر، فإذا ما توجه هؤلاء بالخطاب إلى أقرانهم في الكفر توجهوا إليهم بالخبر مؤكدا بأكثر من مؤكد ﴿إِنَّا مَعَكُمْ إِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزِئُونَ﴾ مع أن هؤلاء الرفقاء لا ينكرون عليهم ذلك القول!!!

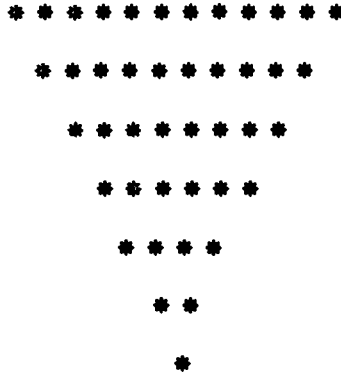
لقد وقف الزمخشري وقفة متأنية مع تلك الآية الكريمة، وحللها تحليلا يدل على عمق نظره إلى المطابقة وفهمها على نحو تذوقى شامل يقابل تلك النظرة الضيقة لدى السكاكى، فهو يسأل سؤالا افتراضيا وهو بصدد تفسيره لتلك الآية فيقول:

«... فإن قلت: لم كانت مخاطبتهم المؤمنين بالجملة الفعلية وشياطينهم بالجملة الاسمية محققة بأن؟ قلت: ليس ما خاطبوا به المؤمنين جديرا بأقوى الكلامين وأوكدهما، لأنهم في ادعاء حدوث الإيمان منهم ونشئه من قبيلهم لا في ادعاء أنهم أوحديون في الإيمان غير مشقوق فيه غبارهم، وذلك إما لأن أنفسهم لا تساعدهم عليه، إذ ليس لهم من عقائدهم باعث ومحرك... وإما لأنه لا يروج عنهم لو قالوه على لفظ التوكيد والمبالغة، وأما مخاطبة إخوانهم فهم فيما أخبروا به عن أنفسهم من



الثبات على اليهودية والقرار على اعتقاد الكفر، والبعد من أن يزلوا عنه على صدق رغبة ووفور نشاط...» (١).

فالمطابقة هنا كما توضحها إجابة الزمخشري عن تساؤله ليست مطابقة أحوال «المخاطب» بل مطابقة أحوال «المتكلم» الذى يتمثل فى الآية الكريمة فى المنافقين؛ إذ إن هؤلاء حين يخاطبون المؤمنين يحسون بأنهم يخالفون حقيقة ويخفون واقعا، ولذا فإنهم لا يقدرّون على إبراز دعوى الإيمان إلا خافتة «غير مؤكدة» أمام هؤلاء الذى يعرفون حقيقة أمرهم، ولا تروج تلك الدعوى بينهم، أما إذا رجعوا إلى إخوانهم ورفقائهم فى النفاق وادعوا الكفر أمامهم فإنهم يحسون بأنهم قد أبوا إلى واقعهم الذى حاولوا إخفاءه، فيأمنون به، وتعلو أصواتهم بتلك الدعوى، فيأتى التوكيد حينئذ ملائما لتلك الأحاسيس لديهم، وهكذا تكون المطابقة فى الآية - كما صورها الزمخشري - مطابقة داخلية مردها نفوس هؤلاء المنافقين الذين صدر عنهم القول فى الحالين.



---

(١) الكشف ج ١ ص ٣٤.

## الخاتمة

تكشف تلك الدراسة عن تصور البلاغيين للمعنى، وأثر هذا التصور في مسار البحث البلاغى لديهم، وقد انقسمت تلك الدراسة بحسب الغاية التى استهدفتها إلى قسمين رئيسين:

### القسم الأول:

تصدى لتحديد مستويات المعنى فى نظر البلاغيين، والكشف عن طبيعة الدور الذى ينهض به كل منها فى تشكيل دلالة الكلام، ثم محاولة تعرف الخصيصة أو الخصائص التى تميز كل مستوى منها فى تصورهم، مع التركيز بطبيعة الحال على الخصائص التى كان لها أثر - لديهم - فى ميدان التذوق والتحليل الفنى للأساليب:

فى الفصل الأول من فصول هذا القسم: توقف البحث إزاء المعانى الإفرادية للكلم مينا أنها فى تصور البلاغيين ليست سوى صور صامته مجردة تختزن مع الكلم الدالة عليها فى ذهن الفرد أو فى باطن المعجم - ثم توقف البحث إزاء قضية (الوضع) بوصفها فيما نرى تمثل طبيعة الدلالة على هذا المستوى من مستويات المعنى، فبين أن الوضع - فى نظر هؤلاء - هو صورة مجردة لعلاقة الكلمة بمعناها تختزن فى ذهن الفرد نتيجة شيوعها فى عرف الاستعمال، فهو ليس فى منظورهم عملا تصديا تشرع به تلك العلاقة، وهم بذلك لم يغفلوا عن حقيقة التطور اللغوى، ثم كشف البحث أخيرا عن أثر القول بوضعية تلك الدلالة فى ميدان البحث البلاغى لديهم.

أما الفصل الثانى: فقد تناول «معانى النحو»، وبين أن هذا المصطلح الذى ألقى عليه عبد القاهر الجرجانى فى تأصيله لنظرية النظم إنما كان يعنى ما يسميه علماء اللغة المعاصرون «المعانى الوظيفية» مع فارق واحد هو شمول مصطلح «النحو» فى نظره لكثير من المعانى أو الوظائف الصرفية فى نظر هؤلاء، ومن ثم راح البحث يتتبع تلك الوظائف فى مستوياتها الصرفية والنحوية، مرجعا النظر فى علاقة تلك الوظائف بميدان البحث البلاغى إلى موطنه فى القسم الثانى، ثم توقف البحث إزاء خصيصة (التعدد والاحتمال) فى الدلالة النحوية، كاشفا عن وعى عبد القاهر الجرجانى بها، وما ترتب على هذا الوعى من أثر فى توجيه مسار البحث البلاغى لديه ولدى من تابعه من البلاغيين.

أما الفصل الثالث: فكان موضوعه المعنى التركيبي، وقد بين البحث أن هذا المعنى هو الغرض الذى يقصده المتكلم، والذى تفرزه الدلالة التركيبية للكلام، وقد ركز البحث على إبراز التمايز - فى نظر هؤلاء - بين هذا المستوى والمستويين السابقين من المعنى، فعلى الرغم من أنه لا يتحصل إلا نتيجة تلاقى هذين المستويين (الإفرادى والنحوى) من المعنى فإنه ليس حاصل جمعهما، بل إن التمايز بينه وبين هذين المستويين كان واضحا فى وعى هؤلاء بأنه لا يتمى كما يتيمان إلى ما يسمى فى علم اللغة المعاصر «اللغة»، بل إلى «الكلام»، وقد توقف البحث فى هذا الصدد إزاء خصائص هذا المعنى مركزا على إبراز ذلك التمايز بين تلك الخصائص وخصائص المعنيين السابقين، وتلك الخصائص هى: العلاقة الإسنادية - الفائدة - القصد.

### أما القسم الثانى من البحث، وهو «صورة الدلالة على الغرض»:

فقد حاول فيه البحث التمييز بين صورتين من صور تلك الدلالة أطال البلاغيون الوقوف إزاءهما والمقارنة بين طبيعة المعنى فيهما - هاتان الصورتان هما: الصورة النمطية والصورة الفنية.

فى الفصل الأول من هذا القسم: تناول البحث الدلالة المجردة على الغرض، والتي اصطللحنا على تسميتها بالصورة النمطية، لأنها - من جهة - تمثل أدنى درجات الدلالة على الغرض، ولأنها - من جهة أخرى - كانت تمثل المقابل النمطى الذى تقاس إليه الصورة الفنية كى يتجلى فى ضوء هذا القياس مدى حفول الأخيرة دونها بثناء دلالى هو سر فنيتهما فى نظر البلاغيين، وكان لا بد من تتبع خصائص تلك الصورة فى نظر البلاغيين تلك الخصائص التى تحدت لدينا عن طريق رصد علاقتها بالمستويات السابقة من المعنى، وتلك الخصائص هى:

(أ) المحافظة على وضعية الدلالة الإفرادية للكلم (الحقيقة اللغوية).

(ب) الوقوف عند مستوى الصحة النحوية فى التركيب، وقد بين البحث أن الصورة النمطية بتلك الخصيصة هى التركيب الحتمى الذى يفرضه نظام اللغة، وقد توقف البحث مليا إزاء مبسحين من مباحث علم المعانى رأى أن نظرات البلاغيين فيهما لم تكن تهدف إلى غاية أبعد من تحقيق ذلك المستوى من الصحة النحوية، هذان المبحثان هما: القصر، والفصل والوصل.

(ج) التزام النمط المثالى للإسناد (الحقيقة العقلية)

أما الفصل الثاني من هذا القسم: فقد كان موضوعه «الصورة الفنية» وقد كشف البحث عن وعى البلاغيين بأن فى تلك الصورة مستوى من المعنى تتسع دائرته عن «أصل المعنى» أو مجرد الغرض الذى تقتصر دلالة الصور النمطية عليه، هذا المستوى هو ما اصطللحنا على تسميته بالمعنى الفني، وبين البحث أن العلاقة بين هذا المعنى والصورة هى علاقة تجسد وامتزاج بحيث لا يتصور الفصل بينهما، ومن هنا كانت المعايير التى اصططنعها هؤلاء البلاغيون لفنية تلك الصورة هى - فى الوقت نفسه - الوسائل الفنية لتشكيل هذا المعنى... وقد توقف البحث فى هذا الصدد إزاء معايير ثلاثة، كانت فى عمومها مقابلات لخصائص الصورة النمطية السابقة. وتلك المعايير هى:

(أ) الانحراف: الذى يكون تارة انحرافاً دلاليًا كما فى صور (الاستعارة - التمثيل - الكناية)، وتارة أخرى انحرافاً عن نمطية الإسناد كما فى صورة (المجاز العقلي).

(ب) التخيير النحوى: وقد أبرز البحث العلاقة الوثيقة بين هذا المعيار وخصيصة التعدد والاحتمال فى الدلالة النحوية، فالتخيير لا يكون إلا إذا تعددت طرق الدلالة على المعنى الواحد فى نظام اللغة؛ إذ إن إثارة إحدى تلك الطرق على غيرها فى اللغة الفنية لا يكون إلا لما يتحقق بها من قيمة فنية لا ينهض بها سواها فى سياقها الخاص، ومن ثم فإن إبراز تلك القيمة - على مستوى التحليل - لا يتجلى إلا عن طريق مقارنة ما وقع عليه اختيار الشاعر أو الأديب بالبديل أو البدائل التى يسيغها نظام اللغة ولكن تجاوزاً الاختيار. وقد توقف البحث - طويلاً - للكشف عن مدى انطباق مباحث علم المعانى على هذا المعيار وحاول فى هذا الصدد رصد قيمة هذا التخيير فى نظر البلاغيين فى مجالات:

١- الصيغ.

٢- الأدوات.

٣- الرتبة.

٤- الذكر الحذف.

(ج) مطابقة مقتضى الحال، وقد بين البحث أن تلك المطابقة هى الغاية التى يراها هؤلاء البلاغيون لكل من «الانحراف والتخيير»، وكشف عن وجود نظرتين متميزتين فى تصور ذلك المقتضى الذى تطابقه الصورة: النظرة الأولى -

وهي ما نجدها لدى كل من عبد القاهر الجرجاني والزمخشري - مؤداها أن الصورة تطابق المعنى الفني أو (الغرض الخاص) المتجسد فيها بالضرورة، والذي يستشف منها في ضوء سياقها أو مقامها الخاص، والنظرة الثانية - وهي ما نجدها لدى السكاكي ومن تابعه من البلاغيين - ترى أن الصورة تطابق «صورة مثلى» تتحدد عن طريق تصفح التراكمات البلاغية، وقد بين البحث علاقة تلك النظرة الأخيرة بالنزعة التقنيّة التي سادت لدى هؤلاء البلاغيين المتأخرين والتي جفت بسببها يتأبّع البحث البلاغى .

وقد توصل البحث إلى عدة نتائج أهمها:

- ١- أن مصطلح «النظم» لم يكن مقصوراً لدى عبد القاهر الجرجاني على المستوى الفني من اللغة، فالنظم في نظره هو تشكيل الدلالة التركيبية للكلام، تلك الدلالة التي تكون تقريرية مجردة تارة وفنية تصويرية تارة أخرى .
- ٢- أن بحث البلاغيين لكل من الحقيقة والمجاز العقليين لم يكن بحثاً بلاغياً فنياً بقدر ما كان بحثاً فلسفياً كلامياً حفزهم إليه انشغالهم بقضايا العقيدة .
- ٣- أن التشبيه في نظر البلاغيين ليس - على إطلاقه - صورة من الصور الفنية؛ إذ هو في حد ذاته معنى من المعانى أو غرض من الأغراض التي تتأدى تارة بالصورة النمطية (كما في التشبيه الصريح) وتارة أخرى بالصورة الفنية (كما في صورتي التمثيل والاستعارة) .
- ٤- أن كلا من مبحثي القصر، والفصل والوصل - في ضوء تناول البلاغيين لهما - لا يعدو أن يكون مبحثاً نحويّاً غاية الاحتراز عن الخطأ في بناء الأساليب لاتذوق مزاياها أو تحليل القيم الجمالية فيها .
- ٥- أن معيار «التخير النحوي» هو أحد المعايير الفنية التي التفت إليها البلاغيون ونجحوا - إلى حد كبير - في تطبيقها، وهو في نظرنا معيار صالح لكى تقاس إليه مباحث «علم المعانى» كى نلقيها بما علق بها من شوائب، ونبقى على القدر الصالح للبقاء فيها .

\* \* \* \* \*

\* \* \* \*

\* \*

\*

## أهم المصادر والمراجع

- الأمدي (أبو القاسم الحسن بن بشر): الموازنة بين شعر أبي تمام والبحترى مطبعة محمد على صبيح . بدون تاريخ .
- الأمدي (سيف الدين): الإحكام فى أصول الأحكام المعارف بمصر سنة ١٨١٤م .
- إبراهيم أنيس (دكتور): دلالة الألفاظ . الأنجلو القاهرة سنة ١٩٥٨م .
- إبراهيم الخولى (دكتور): مقتضى الحال بين البلاغة العربية والنقد الحديث . رسالة دكتوراه مخطوطة بجامعة الأزهر سنة ١٩٧٨م .
- إبراهيم سلامة (دكتور): بلاغة أرسطو بين العرب واليونان/ الطبعة الثانية . الأنجلو سنة ١٩٥٨م .
- ابن الأثير (ضياء الدين أبو الفتح): \* الاستدراك فى الرد على رسالة ابن الدهان . تحقيق د . حفى شرف الأنجلو سنة ١٩٥٨م .
- \* الجامع الكبير فى صناعة المنظوم من الكلام المنشور . تحقيق د . محمد جواد ود . جميل سعد . المجمع العلمى العراقى سنة ١٩٥٦م .
- \* المثل السائر . المطبعة البهية نهضة بمصر سنة ١٣١٢هـ .
- أحمد مطلوب (دكتور): البلاغة عند السكاكى . مكتبة نهضة بغداد سنة ١٩٦٤م .
- البلاقلى (أبو بكر محمد بن الطيب): \* إعجاز القرآن . مصطفى الحلبي سنة ١٩٧٨م .
- نكت الانتصار لنقل القرآن . تحقيق د . محمد زغلول سلام . منشأة المعارف بالأسكندرية . بدون تاريخ .
- تمام حسان (دكتور): \* الأصول . دار الثقافة . الدار البيضاء ١٩٨١م . التراث اللغوى العربى . مقال بمجلة فصول . المجلد الأول . العدد الأول سنة ١٩٨٠ .

\* اللغة العربية معناها ومبناها. الهيئة المصرية العامة للكتاب. الطبعة الثانية سنة ١٩٧٩م.

\* مناهج البحث فى اللغة. الانجلو سنة ١٩٥٥م.

تمام حسان (دكتور): \* الإمتاع والمؤانسة. تحقيق أحمد أمين وأحمد الزين منشورات دار الكتب العصرية ببيروت. بدون تاريخ.

\* البصائر والزخائر. تحقيق إبراهيم الكيلانى. الإنشاء بدمشق. بدون تاريخ.

\* المقابسات. تحقيق حسن السندوبى. الرحمانية بمصر سنة ١٩٥٥م.

\* الهوامل والشوامل. نشر أحمد أمين والسيد أحمد صقر. لجنة التأليف والترجمة والنشر سنة ١٩٥١م.

ابن تيمية (نقى الدين أحمد): الإيمان. تصحيح زكريا على يوسف. مكتبة أنصار السنة المحمدية. بدون تاريخ.

جابر عصفور (دكتور): الصورة الفنية فى التراث النقدى والبلاغى. دار الثقافة للطباعة والنشر سنة ١٩٧٤م.

الجاحظ (أبو عثمان عمرو بن بحر): البيان والتبيين. تحقيق حسن السندوبى. الرحمانية بمصر سنة ١٩٣٢م.

ابن جنى (أبو الفتح عثمان): الخصائص. تحقيق محمد على النجار. دار الهدى للطباعة والنشر. بيروت سنة ١٩٥٢م.

حسن جاد طبل: المعنى الشعرى فى النقد العربى. رسالة ماجستير مخطوطة بكلية دار العلوم سنة ١٩٧٩م.

الحسن بن متويه النجرانى: التذكرة فى أحكام الجواهر والأعراض. تحقيق سامى نصر لطيف وفصل بدير عون. دار نشر الثقافة سنة ١٩٧٥م.

أبو الحسين البصرى: المعتمد. تحقيق محمد حميد الله. دمشق ١٩٦٤م.

الخطيب القزوينى (جلال الدين محمد): الإيضاح فى علوم البلاغة. مطبعة محمد على صبيح. القاهرة سنة ١٩٧١م.

- الرازي (فخر الدين محمد بن عمر): \* محصل أفكار المتقدمين . تحقيق طه عبد الرؤوف سعد . مكتبة الكليات الأزهرية بدون تاريخ .
- \* نهاية الإيجاز فى دراية الإعجاز . مطبعة الآداب والمؤيد . القاهرة سنة ١٣١٧هـ .
- رتشاردز: \* العلم والشعر: ترجمة د . محمد مصطفى بدوى . الأنجلو . بدون تاريخ .
- \* مبادئ النقد الأدبى . ترجمة د . محمد مصطفى بدوى . المؤسسة المصرية العامة للتأليف . القاهرة سنة ١٩٥٣م .
- الزجاجى (أبو القاسم عبد الرحمن): الإيضاح فى علل النحو . تحقيق مازن المبارك مكتبة دار العروبة . القاهرة سنة ١٩٥٩م .
- الزمخشري (الإمام محمود بن عمر): \* أساس البلاغة . تحقيق عبد الرحيم محمود دار الكتب المصرية سنة ١٣٤١هـ .
- \* الكشف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل فى وجوه التأويل . المكتبة التجارية الكبرى بمصر سنة ١٣٥٤ هـ .
- ستفن أولمان: دور الكلمة فى اللغة . ترجمة د . كمال بشر . مكتبة الشباب . القاهرة سنة ١٩٧٥م .
- السرخسى: أصول السرخسى . تحقيق أبو الوفا الأفغانى دار الكتاب العربى . القاهرة سنة ١٣٧٢هـ .
- الأسلوب . دار البحوث العلمية . القاهرة سنة ١٩٨٠م .
- السكاكى (أبو يعقوب يوسف): مفتاح العلوم . مطبعة التقدم العلمية بمصر سنة ١٣٤٨هـ .
- ابن سنان الخفاجى (أبو محمد عبد الله): سر الفصاحة . تصحيح عبد المتعال الصعدي . مطبعة محمد على صبيح . القاهرة سنة ١٩٦٩م .
- ابن سينا: \* الإشارات والتنبيهات . تحقيق د . سليمان دنيا . دار المعارف . القاهرة سنة ١٩٦٠م .



- \* التعليقات. تحقيق عبد الرحمن بدوى. الهيئة المصرية العامة للكتاب. القاهرة سنة ١٩٦٣م.
- \* الحدود. تحقيق أمليه مارية جواشون. منشورات المعهد العلمى الفرنسى للأثار الشرقية القاهرة سنة ١٩٥٣م.
- \* الشفاء (الإلهيات). تحقيق الأب فنواى وسعد زايد. هيئة المطابع الأميرية بالقاهرة سنة ١٩٦٠م.
- \* الشفاء (الخطابة) تحقيق د. محمد سليم سالم. المطبعة الأميرية. القاهرة سنة ١٩٥٤م.
- \* الشفاء (الشعر). تحقيق عبد الرحمن بدوى. دار المصرية للتأليف والترجمة القاهرة ١٩٦٦م.
- النجاة. مطبعة محيى الدين صبرى الكردى. القاهرة سنة ١٣٧٥م.
- السيوطى (جلال الدين عبد الرحمن): المزهرة فى علوم اللغة وأنواعها. تحقيق محمد أحمد جاد المولى وآخرين. دار إحياء الكتب العربية. بدون تاريخ.
- شكرى عياد (دكتور): كتاب أرسططاليس فى الشعر. دار الكاتب العربى للطباعة والنشر. القاهرة سنة ١٩٦٧م.
- شوقى ضيف (دكتور): البلاغة تطور وتاريخ. دار المعارف. القاهرة. الطبعة الرابعة سنة ١٩٦٥م.
- الشيرازى (أبو إسحق إبراهيم): اللمع. مطبعة مصطفى البابى الحلبي وشركاه. القاهرة سنة ١٩٧٥م.
- العبادى (أحمد بن قاسم): الآيات البيئات على شرح جمع الجوامع. دار الطبع الراقى. القاهرة سنة ١٢٨٩هـ.
- عبد الحكيم راضى (دكتور): نظرية اللغة فى النقد العربى. مكتبة الخانجى - ١٩٨٠م.
- عبد القاهر الجرجانى (أبو بكر عبد القاهر): \* أسرار البلاغة. تصحيح السيد محمد رشيد رضا. مطبعة الترقى. القاهرة سنة ١٣١٩هـ.

\* الجمل . تحقيق كاظم مرجان . رسالة دكتوراه مخطوطة بجامعة القاهرة سنة ١٩٧٥ م .

\* دلائل الإعجاز . دار المعرفة للطباعة والنشر بيروت سنة ١٩٧٨ م .  
المقتصد . تحقيق كاظم مرجان . رسالة دكتوراه مخطوطة بجامعة القاهرة سنة ١٩٧٥ م .

عبد الواحد علام (دكتور): قضايا ومواقف فى التراث البلاغى . مكتبة الشباب . القاهرة . سنة ١٩٧٩ م .

العسكرى (أبو هلال): \* الفروق فى اللغة . مكتبة القدس سنة ١٩٥٣ م .  
\* كتاب الصناعتين . تحقيق محمد على البجاوى ومحمد أبو الفضل إبراهيم . دار إحياء الكتب العربية سنة ١٩٧١ م .  
عفت الشرقاوى (دكتور): بلاغة العطف فى القرآن الكريم . دار النهضة العربية للطباعة والنشر . بيروت . سنة ١٩٨١ م .

العلوى (على بن الحسين الموسوى): أمالى المرتضى . تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم . دار إحياء الكتب العربية سنة ١٩٥٤ م .

الغزالى (أبو حامد): \* محك النظر . تصحيح محمد بدر الغسانى ومصطفى القبانى . مطبعة الأدبية بمصر . بدون تاريخ .  
\* المستصفى . تحقيق محمد مصطفى أبو العلاء . مكتبة الجندى . القاهرة سنة ١٩٧١ م .

ابن فارس (أبو الحسين أحمد): الصحاحى فى فقه اللغة وسنن العرب فى كلامها . المكتبة السلفية . القاهرة سنة ١٩٧١ م .

فندريس (ج): اللغة . ترجمة عبد الحميد الدواخلى ومحمد القصاص . الانجلو . القاهرة سنة ١٩٥٠ م .

القاضى الجرجانى (أبو الحسن على بن عبد العزيز): الوساطة بين المتنبى وخصومه . تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم وعلى محمد البجاوى . مطبعة عيسى البابى الحلبي وشركاه سنة ١٩٦٦ م .

- القاضى عبد الجبار (عماد الدين أبو الحسن عبد الجبار): \* المغنى فى أبواب التوحيد والعدل. الجزء الخامس. تحقيق محمود محمد الخضيرى. المؤسسة المصرية العامة للتأليف والانباء والنشر سنة ١٩٥٨م.
- \* المرجع السابق. الجزء الثامن. تحقيق توفيق الطويل وسعد زايد. المؤسسة المصرية للتأليف والترجمة والطباعة والنشر. بدون تاريخ.
- المرجع السابق. الجزء الخامس عشر. تحقيق محمود محمد الخضيرى ومحمود قاسم. المؤسسة المصرية العامة للتأليف والانباء والنشر سنة ١٩٦٥م.
- المرجع السابق. الجزء السادس عشر. تحقيق أمين الخولى. مطبعة دار الكتب سنة ١٩٦٠م.
- القاضى عضد الملة والدين: شرح مختصر المنتهى الاصولى لابن الحاجب. المطبعة الاميرية بمصر سنة ١٣١٦هـ.
- ابن قيم الجوزية: بدائع الفوائد. إدارة الطباعة المنيرية. القاهرة. بدون تاريخ.
- كمال يوسف الحاج: فلسفة اللغة. دار النشر للجامعيين. بيروت سنة ١٩٥٦.
- الكندى: رسائل الكندى الفلسفية. تحقيق محمد عبد الهادى أبو ريده. دار الفكر العربى. القاهرة سنة ١٩٥٠م.
- لطفى عبد البديع (دكتور): فلسفة المجاز بين البلاغة العربية والفكر الحديث. مكتبة النهضة المصرية. القاهرة سنة ١٩٧٦م.
- محمد أبو موسى (دكتور): البلاغة القرآنية فى تفسير الزمخشرى. دار الفكر العربى. القاهرة. بدون تاريخ.
- محمد أحمد أبو الفرج (دكتور): مقدمة لدراسة فقه اللغة. دار النهضة العربية بيروت سنة ١٩٦٦م.
- محمد نايل (دكتور): نظرية العلاقات أو النظم. دار الطباعة المحمدية بالقاهرة سنة ١٩٧٤م.
- محمود الربيعى (دكتور): مقالات نقدية. مكتبة الشباب. القاهرة سنة ١٩٧٨م.

- محمود السمران (دكتور): علم اللغة. مقدمة للقارئ العربي. دار المعارف القاهرة سنة ١٩٦٢م.
- محمود عياد (دكتور): الأسلوبية الحديثة. مقال بمجلة فصول. المجلد الأول. العدد الثاني سنة ١٩٨١م.
- مصطفى مندور (دكتور): اللغة بين العقل والغمارة. منشأة المعارف بالإسكندرية سنة ١٩٧٤م.
- مصطفى ناصف (دكتور): \* الصورة الأدبية. مكتبة مصر. القاهرة سنة ١٩٥٨م.
- \* قراءة في دلائل الإعجاز. مقال بمجلة فصول. المجلد الأول. العدد الثالث سنة ١٩٨١م.
- \* نظرية المعنى في النقد العربي. دارالقلم ١٩٦٥م.
- المظفر العلوى (المظفر بن السعيد العلوى): نصرة الإغريض فى نصرة القريض. تحقيق د. نهى عارف الحسن. مطبعة طبرية بدمشق سنة ١٩٧٦م.
- ابن هشام (جمال الدين بن هشام الأنصارى): مغنى اللبيب عن كتب الأعراب. مطبعة أحمد الحلبي البابی سنة ١٣٠٢هـ.
- الهمذاني (عبد الرحمن بن عيسى): كتاب ألفاظ الأشباه والنظائر. تحقيق: الدكتور البدرأوى زهران. دار المعارف. القاهرة سنة ١٩٨٠م.

# المحتوى

صفحة

## الباب الأول

### مستويات المعنى

#### الفصل الأول: المعنى الإفرادى

أولا - طبيعة المعنى الإفرادى

١٠

ثانيا - وضعية الدلالة الإفرادية

١٩

#### الفصل الثانى: المعنى النحوى

المبحث الأول: مفهوم معانى النحو

المبحث الثانى: التعدد والاحتمال فى الدلالة النحوية

٣٥

#### الفصل الثالث: المعنى التركيبى (الفرض)

٥٤

أولا: مفهوم المعنى التركيبى

ثانيا: خصائص المعنى التركيبى

٥٩

## الباب الثانى

٦٣

### صورة الدلالة على الغرض

٨١

#### تمهيد

#### الفصل الأول: الصورة النمطية (الدلالة المجردة)

٨٦

أولا: المحافظة على وضعية الدلالات الإفرادية

٨٨

ثانيا: الوقوف على مستوى الصحة النحوية

١٠٣

ثالثا: التزام النمط المثالى للإسناد

## الفصل الثاني: الصورة الفنية (المعنى البلاغي)

١١١	أولاً: علاقة الصورة الفنية بالمعنى
١٢٤	ثانياً: معايير الصورة الفنية:
١٢٤	أولاً: الانحراف الدلالي:
١٢٤	أ- الاستعارة
١٣٤	ب- التمثيل
١٤٧	ج- الكناية
١٥٦	ثانياً: حسن التخيير النحوي:
١٦٧	١ - الصيغ
١٧٢	٢ - الأدوات
١٧٥	٣ - الرتبة
١٨٣	٤ - الحذف والذكر
١٩٤	ثالثاً: مطابقة مقتضى الحال:
٢٠٨	خاتمة البحث:
٢١٢	أهم المصادر والمراجع

١٩٩٨ / ٢٣٥٤	رقم الإيداع
977 - 10 - 1093 - X	I. S. B. N الترقيم الدولي



# منتدى سور الأزبكية

[WWW.BOOKS4ALL.NET](http://WWW.BOOKS4ALL.NET)